

На правах рукописи

УДК 130.2



САПРОНОВ
Петр Александрович

ВЛАСТЬ КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Специальность 24.00.01 – *Теория и история культуры*

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора культурологии

1 0 НОЯ 2011

Санкт-Петербург
2011

Handwritten mark

Диссертация выполнена на кафедре культурологии и искусствоведения
Русской христианской гуманитарной академии

Научный консультант: доктор философских наук, профессор
Дмитрий Кириллович БУРЛАКА

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Ольга Николаевна АСТАФЬЕВА
доктор культурологии, профессор
Лариса Викторовна НИКИФОРОВА
доктор философских наук, профессор
Борис Георгиевич СОКОЛОВ

Ведущая организация: Нижегородский государственный
педагогический университет

Защита состоится «14» ноября 2011 г. в 14.00 часов на заседании
совета Д 212. 199. 23 по защите докторских и кандидатских
диссертаций при Российском государственном педагогическом
университете им. А.И. Герцена по адресу: Санкт-Петербург, ул. Малая
Посадская, дом 26, ауд. 317.

С диссертацией можно ознакомиться в фундаментальной библиотеке
Российского государственного педагогического университета им.
А.И. Герцена по адресу: 191186, Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, дом
48, корп. 5.

Автореферат разослан «28» 09 2011 г.

Ученый секретарь Совета по защите
докторских и кандидатских диссертаций
кандидат культурологии



В.Н. Бондарева

I. Общая характеристика диссертации

Актуальность темы исследования. Было бы не вполне точным утверждение, что тема власти в настоящее время приобретает особую значимость и актуальность. Но не потому, что это неверно по существу. Скорее речь должна идти о недостаточной конкретности подобной формулировки, так как она применима далеко не только к современности. Вряд ли найдется такая эпоха в мировой истории или такой тип культуры, для которых власть не была реальностью первостепенной важности. Поэтому в аспекте власти наше время отличается от любого другого прежде всего тем, какой гранью повернулась к ней власть, что в этой грани обнаруживается исторически уникального? Отвечая на этот вопрос в предварительном порядке, можно сделать такое утверждение: сегодня власть, с одной стороны, десакрализована, в ней с легкостью необыкновенной усматривается угроза, начало если не прямо разрушительное, то, как минимум, обременяющее жизнь человека и общества, с другой стороны, в трактовке власти наблюдается путаница и непроясненность, в том числе и ее оснований и субстанциальных характеристик.

На сказанное можно возразить, указав на то, что негативизма в отношении власти, так же как путаницы в ее осмыслении, хватало и в другие времена и эпохи, с этим, разумеется, нельзя не согласиться. С тем, правда, уточнением, что в современную эпоху в очень сильной степени утеряна чуткость к восприятию, казалось бы, раз и навсегда связанного с властью. В частности, имеется в виду распространенность взгляда на власть как начало самодовлеющее и самодостаточное, в своем существовании не связанное с другими фундаментальными реалиями жизни человека и общества, не продолженное в них. Поэтому, скажем, как сильная, успешно осуществляющая себя читает трактоваться власть в тоталитарном государстве, несмотря на то, что вся ее «сила» чревата конечным крушением режима, а значит и самой власти. Отсюда, между прочим, и негативизм в отношении к власти, широко распространенный в кругах интеллигенции, представление, согласно которому любая власть «отвратительна». С властью лучше не иметь дела, отстраняться от нее, противостоять ей, как минимум, неуклонно подвергать власть перманентной критике. В соответствии с этим представлением настоящая жизнь утверждает и разворачивает себя по ту сторону властных отношений, в изоляции от них. Между тем такое внешнее или хотя бы внутреннее бегство от власти неизбежно подрывает самое основание современной западной культуры. Она выстроена на началах личной свободы и гражданственности. Гражданин же это тот, кто по определению причастен к власти. Он может и должен осуществлять ее прямо, голосуя за тех или иных должностных лиц или опосредованно, через общественный контроль за своими представителями в законодательных, исполнительных или судебных органах.

Конечно, проблема отчуждения от власти, властного негативизма и даже нигилизма возникла не случайно. Она представляет собой один из симптомов кризиса западной культуры, о котором заговорили в полный голос еще в начале XX века и разговор о нем не утихает по сей день. Когда и в какой мере

разрешима обозначенная проблема — вопрос, отвечать на который было бы и слишком рискованно, и легковесно. Более конструктивными являются попытки еще и еще раз взглянуть во власть, понять, в чем состоит ее смысловое ядро. В этом же случае наиболее конструктивным представляется именно культурологический подход к тому, что из себя представляет власть. И это не голословная декларация в пользу культурологии. Ведь именно эта дисциплина позволяет осуществляться взгляду на власть в самом широком культурно-историческом контексте. Важен же он не сам по себе, а в виду того, что при рассмотрении власти решающее значение имеет понимание ее существа, того, что в ней неустранимо и неразложимо, несмотря ни на какие трансформации и преобразования конкретно-исторических властных реалий. Это существо сегодня, как правило, невянятно, ускользает от постижения. Прежде всего в виду того, что мы склонны слишком беззаботно просцировать современные, в лучшем случае, бытующие последние два-три столетия представления о власти на более отдаленное прошлое. Оно же очень часто не подтверждает кажущееся нам очевидным, неразрывно связанным с властью как таковой. Скажем, власть уже достаточно длительное время видится обязательно соотносенной с приказами, командой, распоряжением. Но так было не всегда. Существовали культуры и эпохи, где подобные властные реалии находились далеко на заднем плане.

Говоря совсем коротко, нам нужно вернуться к властному «архе», к власти в ее изначальности и последующим способам ее бытования, это освежит наш взгляд на власть, сделает его более зорким, понимающим и осторожным в своих приговорах. Культурология при этом способна предложить концептуальные конструкции и изыскания по части власти, которые могли бы стимулировать ее более адекватное постижение и с позиций других научных дисциплин. И это вполне естественно, так как культурология по существу исходно представляет собой междисциплинарное исследовательское направление, а тогда кому, как не ей предлагать результаты своих исследований более частным и замкнутым на себя дисциплинам.

Степень разработанности проблемы. Известное своеобразие разработки темы «власть как культурно-историческая реальность» состоит в том, что она предполагает обращение к источникам принципиально разнородным. Прежде всего речь идет о том, что о власти так или иначе свидетельствует необозримое количество исторических источников. Они могут быть нарративными, носит характер записи бытовавшего в устной форме, немаловажен здесь и изобразительный ряд: скульптуры, мозаики, картины, архитектурные сооружения и т. п. Такого рода свидетельства о власти нужно отличать от различных вариантов ее концептуального осмысления. Прежде всего здесь имеются в виду философские тексты, но так же и сочинения и трактаты не собственно философского ряда (как, например, трактат Н. Макиавелли «Государь»), наконец, нужно указать и на исторические сочинения, в той их части, где авторы касаются общих вопросов и предьявляют свои теоретические выкладки.

Очевидно, что концептуальное осмысление власти в настоящем случае не могло не опираться на те построения, которые фиксируются источниками теоретического характера. Однако при этом в высшей степени характерно, что власть, став предметом теоретизирования еще в эпоху греческой классики за очень редким и частичным исключением привлекала к себе внимание теоретиков не как таковая, а в ее определенных аспектах, причем в самой тесной увязке с другими реалиями.

Разумеется, говоря о первых «теоретиках» власти нужно назвать имена Платона и Аристотеля. Но обязательно имея в виду, что власть их касалась лишь в той мере, в какой они конструировали идеальный с позиций каждого из них полис, Платон в «Государстве» и «Законах», Аристотель в «Политике». В том же ключе эта линия была продолжена далее и не только в античной мысли, как, скажем, у Цицерона. Античное осмысление власти уже в пределах христианства завершается монументальным трудом Августина «О граде Божием». О граде, то есть о полисе. Полис так и остался в центре внимания у великого христианского богослова, несмотря на то, что это уже полис, укорененный в вечности царствия небесного. Соответственно, и тема власти у Августина по-прежнему это тема устройства государства и только потом и в очень незначительной степени все остальное.

Если обратиться к Средним векам, то власть в эту эпоху интересовала богословие и неотрывную от нее философию и по-прежнему как момент рассмотрения государства и в то же время самостоятельное и немалое значение приобретает фигура государя. Теперь идеальное государство неразрывно связано с идеальным государем. Эту линию можно проследить в соответствующих трактатах «Суммы теологии» св. Фомы Аквинского. Так же как и рассмотрение власти в ее предельном универсализме, когда она трактовалась, к примеру, тем же св. Фомой Аквинским как «сохранение и управление творением», то есть Провидение Божие.

Новоевропейское теоретизирование по поводу власти при всем многообразии предлагаемых подходов и решений все-таки может быть определено в своей доминанте как разработка темы общественного договора. Свои варианты его, а, следовательно, и свою трактовку власти предложили в промежутке между XVII и XVIII веками Т. Гоббс, Б. Спиноза, Дж. Локк, Ш.-Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо. У теоретиков общественного договора речь идет уже не об идеальных конструкциях государства и властных отношений. Самое существенное в их построениях — это определявшаяся линия секуляризации власти и далее ее «девальвации». Власть теперь — это реальность вторичная и производная от суверенной личности.

Знаменательным исключением по отношению к отмеченной линии в осмыслении власти могут служить построения Г. В. Ф. Гегеля, у которого власть укоренена в Абсолюте, а не есть чисто человеческая реальность. Но и согласно Гегелю власть — это сфера субъективного духа, логически конкретно он прорабатывает ее в соотносительности с человеком в его индивидуальном измерении.

Следующим поворотом в разработке темы власти, несомненно, из числа наиболее существенных стало выдвижение на передний план Ф. Ницше концепции (впрочем, мало отличимой от мифологемы) воли к власти. Этот поворот предопределил собой и апологию, триумф даже, властного начала в западной мысли, но точно так же его последующую стремительную дискредитацию. Ф. Ницше стал первым западным мыслителем, у кого власть получила метафизический статус. Что при этом осталось неизменным в его подходе к власти, так это ее вторичность уже в метафизическом измерении. В том отношении, что для Ницше действительно первична все же воля, власть же не более чем ее уточняющая, пускай и субстанциальная характеристика.

Импульс в осмыслении власти, идущий от Ницше, в самом существенном определил подход к ней такого влиятельного в XX веке философа, каким был М. Хайдеггер. Для него власть как воля к власти — это определяющая линия в развитии Запада последних веков, это его «судьба». Вместе с тем отношение к власти у Хайдеггера непреодолимо двойственно и неуловимо в своей определенности. Он ее и принимает как «судьбу Запада» и видит назревающий катастрофизм доминирования воли к власти.

Идущая от Ницше апология и утверждение властного начала своеобразно преломленного в творчестве М. Фуко, мыслителя, явно испытавшего на себе влияние германского философа. У него власть и пронизывает западную культуру в самых разнообразных и неожиданных измерениях и вместе с тем Фуко власть как таковую не принимает и разоблачает ее присутствие как разрушительное начало.

Особняком от других концепций власти стоит работа А. Кожева «Понятие власти»¹. Она примечательна в качестве очень редкой попытки определить власть как таковую. Попытки поучительной, хотя для автора диссертационной работы важной прежде всего как предмет отталкивания с целью уточнения собственной научной позиции. Несколько иначе обстоит дело с книгой «Власть» Н. Лумана². В ней содержится множество точных и глубоких наблюдений, касающихся самого существа власти. Знакомство с ними необходимо в том числе и с позиций культурологии, несмотря на то, что автор рассматривает власть как социальный феномен. Отметим, наконец, и исследование Б. Жувенеля «Власть. Естественная история, ее возрастания»³. Редкое достоинство этой работы в сочетании общей концепции власти с ее рассмотрением на историко-культурном материале. Настоящее исследование близко к позиции французского исследователя, так как авторская позиция — это тоже сочетание рассмотрения теории и истории вопроса. Последняя прорабатывалась через обращенность к историко-культурному материалу и исследованиям исторически конкретных феноменов, аспектов и проявлений власти или же реалий впрямую с властью соприкасающихся, указывающих на нее.

¹ Кожев А. Понятие власти. М., 2007.

² Луман Н. Власть. М., 2007.

³ Жувенель Б. Власть. Естественная история ее возрастания. М., 2010.

Среди авторов, на чьи работы в первую очередь опирался диссертант, должны быть упомянуты отечественные исследователи С. С. Аверинцев, А. Я. Гуревич, И. А. Ильин, А. П. Каждан, Г. С. Кнаббе, В. Г. Ледаев, Н. П. Павлов-Сильванский, Ю. Я. Перепелкин, В. А. Подорога, А. Е. Пресняков, Б. А. Успенский, Г. П. Федотов, О. М. Фрейдсберг.

Что касается зарубежных исследователей, то особое значение при формировании авторской концепции власти и рассмотрении ее исторически-конкретных проявлений имели научные труды Х. Арндт, Д. Х. Беллингтона, А. Безансона, М. Блока, Ф. Блюша, М. Вебера, Ж. Дюби, Р. Жирара, Б. Жювенеля, В. Зомбарта, А. Кожева, Н. Лумана, Р. С. Уортмана, Ж. Флори, Д. Д. Фрэзера, М. Фуко, О. Шпенглера, И. Хейзинги, Н. Элиаса.

Наконец, нужно упомянуть тех авторов, чьи концепции власти были значимы для автора вне зависимости от несогласия с их позицией и даже противоположности ей. Среди них представители русской религиозно-философской мысли: К. С. Аксаков, С. Н. Булгаков, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, свящ. Павел Флоренский, А. С. Хомяков. Кроме того, нужно упомянуть имена западных мыслителей К. Маркса, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Ф. Энгельса.

Объект исследования: власть в ее культурологическом измерении.

Предмет исследования: существенные характеристики властных отношений в их устойчивости, исторических трансформациях и превращениях.

Цель исследования состоит в построении концепции власти как феномена культуры на основе типологизации ее конкретно-исторических проявлений. Обозначенная цель для своего достижения предполагает решение следующих **задач исследования:**

- анализ сходства и различий в осмыслении власти в мифе, философском и богословском знании;
- определение и демонстрация специфики изучения власти с позиций культурологии;
- типологическая характеристика основных типов властителей и подвластных в истории культуры;
- выделение типа носителей власти, в которых сочетается властвование и подвластность
- обоснование подхода к власти как позитивно-устроительному началу;
- рассмотрение разрушительных проявлений власти в качестве ее отчужденных и извращенных форм;
- выявление царственности и сакральности как устойчивого измерения властных отношений;
- изложение опыта приложения основных положений культурологической концепции власти к конкретно-историческому материалу

Научная новизна исследования заключается в том, что в нем впервые в отечественной науке предпринята попытка осмыслить власть в самом широком историко-культурном контексте, совмещая при этом рассмотрение устойчивого сущностного измерения власти с рассмотрением ее конкретных модификаций и трансформаций. При этом особое значение имеет стремление избежать как негативизма во взгляде на власть, так и ее превознесения в качестве субстанциальной реальности человеческого бытия, не говоря уже о бытии как таковом.

При написании диссертации ее исследовательская ориентация, оставаясь культурологической, предполагала освоение опыта философии и богословия. Это позволило увидеть во власти те аспекты, которые принципиально значимы именно для ее понимания как феномена культуры. Автор надеется, что проделанная им работа в достаточной степени убедительно продемонстрировала не просто недостаточность чисто прагматического или «технологического» взгляда на власть, а еще и насущную необходимость ее трактовки как сквозной и многомерной реальности существования человека и человеческих общностей.

В частности, многомерность власти состоит в ее несводимости к позиции и деятельности одних только властителей и властвующих инстанций. Власть предполагает еще и подвластность. Между тем, это само по себе достаточно очевидное положение, будучи переведено на уровень рабочих принципов исследования, позволило увидеть во власти такого рода отношение, которое может быть понято только через сопряжение двух встречных действий. Каждое из них, как властвование, так и подвластность предполагают друг друга, разрешаются друг в друга и определяют характер власти как целого. А это, в свою очередь, означает, что ее источник не сводим к импульсам, исходящим от властителей и властвующих инстанций. В не меньшей, если не в большей мере она может определяться «снизу» как выражение позиции подвластных.

К научной новизне исследования может быть отнесена и сосредоточенность автора не только на власти как отношении, а еще и на носителях власти, так же как и на фигурах подвластных. И те, и другие образуют устойчивые типы людей, вступающих во властные отношения. Так, образы властителей с соответствующим набором ролевых предписаний суть неотъемлемая принадлежность тех или иных культур или культурно-исторических эпох. В определенном аспекте они центрировали собой культуру, служили ее смысловой стяжкой. Каждый из этих образов складывался длительное время и существовал столетия и даже тысячелетия. Их выявление и сущностная характеристика представляет собой научную исследовательскую задачу, особенно не привлекающую внимания культурологов. Еще и потому автор уделил так много внимания образам властителей, попытке выделить наиболее значимые из них в истории культуры, сформулировать наиболее значимые типологические признаки каждого из образов. В меньшей степени, но та же задача решается в диссертации и применительно к образам подвластных.

Методы исследования. При решении исследовательской цели и вытекающих из нее исследовательских задач, в диссертации были использованы следующие методы познания: сравнительно-исторический, структурный, герменевтический, типологический. Эти методы не изолированы друг от друга, по ряду существенных моментов они перескаются один с другим, переходят один в другой, что имело место и в настоящем исследовании. Вместе с тем ведущим и определяющим методологическим ориентиром на протяжении всего исследования оставалось стремление автора увидеть в каждом историко-культурном феномене его имманентную логику, попытка воспроизвести его с учетом того, как он понимался в эпоху, породившую феномен, выразившую себя в нем. Диссертант в меру своих возможностей стремился избежать модернизации, вольного или невольного навязывания прошлому современных представлений, ценностных установок, способа видения мира. В этом отношении образцами методологии культурологических исследований для диссертанта служили работы, нередко тематически очень далекие от нее. В первую очередь среди них нужно выделить труды отечественных авторов С. С. Авринцева, М. М. Баткина, М. М. Бахтина, А. Я. Гуревича, Г. С. Кнаббе, Д. С. Лихачева, А. Ф. Лосева, Б. А. Успенского и ряда других. Определенную роль в формировании методологии исследования сыграли работы следующих зарубежных авторов: М. Блока, М. Вебера, Ж. Дюби, Л. Ладюри, К. Мангейма, Л. Февра, О. Шпенглера, Й. Хейзинги.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Исходно, в самой глубокой первобытной архаике власть и сакральная власть были одним и тем же. В строгом смысле слова она понималась как атрибут божества. Причем власть всегда оставалась производной от более фундаментальных реалий порождения и кормления. Без наличия последних она обесмысливалась и была невозможна. Такая трактовка власти не просто присутствует в мифе, несмотря ни на какие трансформации ее мифологемы, власть сохраняла связь с сакральной реальностью, так же как свою производность по отношению к первичным реалиям порождения и кормления. В своем архаическом измерении власть менее всего носила командно-распорядительный характер. Она осуществлялась в качестве суда. Судебная власть и власть как таковая тяготели к совпадению. Суд, правда, мыслился не только как действие *post factum*. В суде человеку еще и присуждалась заранее та или иная судьба-участь-доля. Такое было возможно только при наличии сакрального измерения власти, если даже непосредственно она осуществлялась человеком.

2. Изначальность сакрального характера власти ставила причастного к ней человека в неразрешимо двусмысленное положение. С одной стороны, быть властителем означало превращение человека над простыми смертными. Была, однако, у властвования и другая, обратная сторона. Она предполагала чрезвычайную рискованность и негарантированность положения властвующей персоны, в пределе ее обреченность. Она вытекала из того, что подлинными властителями — только боги. «Шапка Мономаха» тяжелая для любой

человеческой головы. Властителю придется отвечать за свое властвование перед божественной инстанцией, он подлежит суду с возможно очень неблагоприятным для подсудимого исходом. Власть тем самым — это такого рода преимущество, которому симметрична перспектива всегда возможной жизненной катастрофы.

3. Власть как таковая в первобытной архаике и, шире, в архаических обществах всегда мыслилась как устроительное начало. Поскольку ею совершались порождение и кормление, то властитель понимался как родитель-отец, кормилец и судия. Эти моменты во властителе были неотрывны друг от друга, делая его не просто властителем, а царем. Царь же, о чем сегодня мало кто отдаст себе отчет даже и в научных кругах, вовсе не синоним лица, обладающего верховной властью. Во-первых, она должна быть санкционирована свыше сакральной инстанцией. И, во-вторых, царская власть должна была оправдывать себя причастностью к порождению и кормлению. Как довлеющая себе в обращенности на себя, она в общем представлении становилась пагубой, отрицала себя, строго говоря, уже не была властью. Сам же царь, попадавший в положение властителя, для которого власть имела самостоятельную и тем более верховную ценность, осмыслялся как мнимый царь, самозванец, подлежащий радикальному устранению для общего блага и с благословения богов.

4. Обращение к теме власти, как она представлена у крупнейших философов Античности и Нового Времени, обнаруживает в своей основе одну и ту же тенденцию. Власть тем или иным образом причастна первосущему, у нее есть метафизическое измерение и в то же время она производна от других, более существенных и фундаментальных реалий. В принципе, эта та же самая тенденция, которая выражена в мифе. У Платона и Аристотеля власть дает о себе знать на переходе от умопостигаемой к чувственно воспринимаемой реальности, что на своем уровне воспроизводит выраженную мифом ситуацию властной обращенности сакрального мира к профанно-человеческому, непосредственно или через посредство фигуры царя как посредника между сакральным и профанным мирами. В отличие от античных философов, крупнейший новоевропейский философ Г. В. Ф. Гегель утверждает власть в ее относительно очень скромной роли. Она заявляет себя, по Гегелю, в сфере субъективного духа. И тем не менее власть как отношения господина и раба — это необходимый момент саморазворачивания субстанциального субъекта, без нее картина тотальности сущего оставалась бы неполной. Власть тем самым, и согласно Гегелю, укоренена в вечности. Тем более, что в сфере объективного духа она дает о себе знать еще и как государственная власть.

5. Философия Ф. Ницше отличается от любой предшествующей ей философии, в частности, тем, что в ней власть в сопряжении с волей заявлена как первореальность, которая далее не разложима и которая находится в основе всего сущего. Однако парадокс и неразрешимое противоречие философских построений Ницше состоит в том, что непомерные притязания воли к власти на онтологический статус самого высокого ранга оборачиваются полным провалом. Власть как первосущее, будучи последовательно промыслена — это

уже никакая не власть. Она бесконечно ускользает от себя, есть тцета неизбывного порыва ко все большей полноте власти, когда полнота обнаруживает себя пустотой, власть же чем-то неуловимым в виду своей неспособности быть властью.

6. Для понимания существа власти именно в культурологическом измерении совершенно необходимым представляется рассмотрение ее трансформации и преобразования, совершившегося в христианстве. Христианство целиком сохраняет представление о ее сакральном характере (Нет власти, которая не от Бога⁴) Но теперь власть понимается с акцентом на служении ближнему. Царственная особа по-прежнему продолжает линию порождения и кормления своих подданных. Она является избранницей Божией, в ней действует благодать и все-таки властитель — это один из рабов Божиих, которому вменяется обязанность служения тем, над кем он призван властвовать. Властвование тем самым — это послушание, на определенном уровне оно совпадает с подвластностью. И не только Богу, поскольку и осуществляя власть, властная персона в конечном счете призвана действовать ко благу подвластных, этим благом оправдывается и освящается ее роль. Здесь отличие от древней мифологии власти в том, что последняя акцентировала преизбыточествующую мощь царя, от щедрот которого жили подданные, ничем внутренне им не обязанного.

7. Существующая со времен Античности устойчивая типология власти, исходила из форм государственного устройства. Как это представляется диссертанту, она может и должна быть дополнена типологией, предполагающей выявление основных типов властителей, как они формировались, начиная с первобытной архаики. Первостепенное значение при этом представляет собой типологизация носителей царственности. Именно в царях (государях) концентрированно выражала себя власть, ее характер и своеобразие на протяжении тысячелетий. Те характер и своеобразие, которые в свою очередь выступали в качестве одного из самых существенных измерений определенной эпохи или типа культуры. Наиболее значимым в настоящем случае является вычленение образов царя-жреца, царя-бога (божественного царя), царя-героя. Эта аналитическая процедура тем более важна, что все последующие типы царственности и образы царей в явном или скрытом виде представляют собой сочетание трех исходных.

8. Обыкновенно при обращении к власти исследователи ограничиваются в лучшем случае изучением фигур, образов, типов властителей. Между тем, поскольку власть предполагает наличие еще и подвластных, их изучения не менее насущно, чем тех, кто осуществляет власть над ними. В предварительном порядке и в перспективе дальнейшего углубления темы в диссертации речь идет о трех типах подвластных: рабе, слуге и работнике. Это типы пересекающиеся, отчасти накладывающиеся друг на друга и все же несводимые друг к другу. В известном смысле они являются «вечными» типами, несмотря на трансформации воспроизводимыми от культуры к культуре, от эпохи к

⁴ Рим. 13:1.

эпохе. Уточнение понятия раба, слуги и работника — задача насущная и представляющая собой с позиций культурологии значительный интерес. Взятые в широком культурно-историческом контексте раб, слуга или работник совершенно не очевидны в своей данности, более того, взгляды в каждый из этих типов открывает в феномене власти существенное для ее понимания измерение.

9. Если всерьез учитывать несомненную данность того, что власть — это всегда отношение, чьи полюса образуют фигуры властителей и подвластных, то при последовательном продумывании образов и типов, образующих каждый из полюсов, придется признать, что существуют образы и типы, которые не могут быть отнесены к только властителям или подвластным. В них совмещаются одно и другое, и они тем самым могут быть обозначены как властители-подвластные. Каждый из этих типов и образов на свой лад связан с властью в ее полярных выражениях, но таким образом, что ни власть, ни подвластность не выходит у них на передний план. Скорее у властителей-подвластных одно переходит в другое, обнаруживает себя своей противоположностью. Непосредственно в диссертационной работе рассматриваются образы чиновника, гражданина, революционера. Разумеется, это не полный список властителей-подвластных, однако обращение к каждому из них демонстрирует своеобразие, несводимость вплоть до противоположности каждого из образов.

Теоретическая значимость результатов диссертационного исследования. Основные положения диссертации, использованные в ходе исследования методологические подходы позволяют углубить и сделать более целостным понимание власти как в ее существе, так и в многообразии исторических проявлений. Кроме того, диссертация закладывает теоретические основания для синтеза исследований властных феноменов в рамках различных научных дисциплин, так же как и для реализации междисциплинарного подхода к властным феноменам. Наконец, диссертационные разработки проясняют проблему своеобразия именно культурологического подхода к власти, а, следовательно, могут способствовать теоретическому освоению культурологией относительно мало проработанной ею предметной области.

Практическая значимость результатов диссертационного исследования. В практическом плане диссертация будет полезна студентам и аспирантам, обучающимся по культурологическим, философским, религиоведческим, политологическим и другим гуманитарным специальностям (направлениям). Содержание и выводы исследования могут применяться в преподавании общих и специальных курсов по философии и истории культуры, религиоведению, политологии, социологии. Отдельные разделы работы могли бы быть использованы при разработке общих и специальных курсов по богословским дисциплинам. Особую актуальность представляет чтение соответствующих курсов для работников государственных и, в частности, правоохранительных органов с целью их адекватной ориентации в существе властных отношений и понимания своей роли как носителей власти.

Апробация результатов исследования. Основные положения и выводы диссертации нашли свое отражение в монографиях: «Власть как метафизическая и историческая реальность» (СПб., 2001), «Власть: прошлое и будущее» (М., 2008). В главах учебного пособия «Культурология. Курс лекций по теории и истории культуры» (1-е изд. СПб., 1998, 2-е изд. СПб., 2001, 3-е изд. СПб., 2003), а также в соответствующих разделах книг и монографий: «Феномен героизма» (1-е изд. СПб., 1997, 2-е изд. СПб., 2005), «Реальность человека в богословии и философии» (СПб., 2004), «Русская культура IX-XX вв. Опыт осмысления» (СПб., 2005), «Русская софиология и софийность» (СПб., 2006), «Я: онтология личного местоимения» (СПб., 2008), «Русская философия. Проблема свособразия и основные линии развития» (СПб., 2008), «Путь в ничто. Очерки русского нигилизма» (СПб., 2010), «Россия и свобода» (СПб., 2010), «О бытии ничто» (СПб., 2011).

Положения диссертации излагались автором на различных научных форумах, среди которых: I—VIII Пасхальные межвузовские научные конференции в Институте богословия и философии; Межвузовская конференция с международным участием «Свято-Троицкие академические чтения» (СПб., 2009, 2010, 2011), постоянно действующий методологический семинар «Русская мысль» (СПб., 2010). Автор неоднократно выступал по теме диссертации на межвузовских и международных конференциях, проводившихся в Санкт-Петербургском университете МВД РФ, а также в ряде других вузов Санкт-Петербурга.

Материалы работы использовались автором в период между 1998—2011 гг. при чтении культурологических, религиоведческих и философских дисциплин студентам Института богословия и философии, Русской христианской гуманитарной академии, Санкт-Петербургского университета МВД РФ (культурология, история мировой культуры, история русской культуры, введение в религиоведение, история русской философии).

Диссертация обсуждалась и получила положительную оценку на кафедре культурологии и искусствоведения Русской христианской гуманитарной академии.

Структура работы

Работа состоит из Введения, 4 глав, разделенных на 12 параграфов, Заключение и списка литературы. Общий объем исследования 457 страниц.

9. Основное содержание диссертации

Во «Введении» обосновывается актуальность работы, формулируются цели и задачи исследования, анализируется степень разработанности проблемы, определяются объект и предмет исследования, дается характеристика исследовательской методологии, формулируются положения, вынесенные на защиту.

Первая глава диссертации «Власть в мифе и ритуале» посвящена выявлению исторически первенствующего и действительного на протяжении тысячелетий представления о власти, как оно сложилось в первобытности и сохранялось в архаических культурах, в том числе и послепервобытных. Это представление обладало, отчасти обладает еще и сейчас необыкновенной устойчивостью. В своей основе оно одно и то же, несмотря ни на какие его локальные вариации в пространстве и времени. Более того, то, как власть предстает в мифе, в известном смысле сохраняет свою истинность навсегда. Правда, при условии: адекватного истолкования содержащегося в мифологических текстах и выраженного очень далеким от современного языком. Так или иначе, но миф проговаривает о власти самое существенное, не снимаемое никакой последующей рефлексией в пределах философского, богословского или научного знания. В этой связи тем более важно проследить, как происходит трансформация исходной мифологемы власти в сторону ее десаκραлизации. Когда последняя состоится, то в одном аспекте она будет означать отказ от заявленного мифом, другой же аспект состоит в сохранении и в секуляризованном варианте мифологемы некоторого устойчивого смыслового ядра.

В первом разделе первой главы «Мифологема власти и властное измерение ритуала» речь идет о том, как власть соотносится с предельными основаниями всего сущего, заявленными в мифе. В своем истоке она прикреплена к богам. Они ее учреждают и осуществляют. Человек же может осуществлять властные действия не иначе, чем по причастности к божеству, они санкционируются им, более того, человек, поскольку он властвует, этим выступает всего лишь как посредник между подлинным властителем и его подданными.

Но если действительным по возможностям и по праву властителем выступает только божество, это вовсе не означает, что оно есть властитель прежде всего и по преимуществу. Первенствует в отношениях божества к миру, точнее говоря, к космически устроенному бытию и непосредственно касающемуся нас человеку начало порождения. Божество, и в особенности верховный бог, всегда выступает в мифе как родитель (прародитель) всего сущего. Не нужно только сводить порождение к родам в их узком и натуралистически выраженном проявлении.

С позиций мифа скорее роды, как они предстанут в человеческом мире и мире живой природы, есть частный случай чего-то более глубокого и объемлющего. Роды, порождение — это переход реальности из внутреннего во внешнее состояние. Так или иначе всякая выявленность и осуществленность в мифе отсылает к порождению, не исключая и того, что впоследствии будет осмыслено как созидание и творчество, всякого рода продуктивности. Поэтому в том, что миф отдает порождению первенствование над всем другим, прикрепляя его к первосуществам в качестве их субстанциальных, первичных действий, содержится глубокий смысл, потенциально не чуждый последующим философским ходам.

Следующее по степени существенности проявление и выраженность божества — это его роль кормильца, источника всяческих благ, изливаемых божеством на мир, не исключая и человека. Последние так или иначе являются питомцами богов, в том числе и в буквальном смысле этого слова. Их жизнь предполагает припадание к божественным «сосцам», из которых изливается «молоко», оно же благодать, чем только и живы люди. Опять-таки, кормление и питание в настоящем случае нужно понимать в их несводимости к привычным нам реалиям. Оно включает в себя любое благо, которое получают люди, ими они всегда и непременно обязаны богам — кормильцам и подателям благ.

На фоне порождения и кормления как первоосновы всего сущего только и может быть понята власть в ее первобытной архаике, как она выражена в мифе. Потому, в частности, что с позиций мифа божество, будучи родителем и кормильцем, только в третью очередь может быть определено еще и как властитель. Причем власть его довершает и подкрепляет собой порождение и кормление. Она есть своего рода «наведение порядка» среди порожденных и питаемых божеством профанных существ — людей. Сами по себе они не способны устроить свою жизнь в соответствии с гармонически устроенным богами космосом. Космическое устройство идет от божества — родителя и кормильца в качестве его властвования над людьми. В своей исходной данности оно есть суд. Соответственно, божество как родитель и кормилец, является еще и судьей. Никакой другой власти, кроме суда, миф не предполагает.

При этом, однако, суд в его архаическом варианте — это реальность коренным образом отличающаяся от современных представлений о нем. Для нас само собой разумеется, что суд всегда совершается *post factum* совершенного преступления и оно подлежит судебному разбирательству. Представить себе суд как предварение того, что еще только произойдет, нам решительно невозможно. Между тем это именно то, что имеет место быть в суде божества согласно мифу. Он представляет собой в первую очередь суд как судьбу, участь, долю человека. Ему нечто божеством предначертано, его жизненный путь человеку присуждается заранее. Так понимаемый суд-властвование вовсе не исключает и судебное разбирательство в нашем понимании. Оно наступит тогда, когда человек отклонится от предзаданного ему пути.

Сопряжение власти с ритуалом открывает ее дополнительное измерение по отношению к тому, как она обнаруживает себя в мифе. И самое существенное здесь состоит в том, что власть от ритуала не просто неотрывна. Поскольку жизнь первобытного человека насквозь ритуализирована, ритуал есть тотальность его жизнедеятельности, то и власть первоначально могла осуществляться исключительно в пределах ритуальных норм, правил, предписаний. А это, в свою очередь, отодвигало далеко на задний план такое привычное, представляющееся само собой разумеющимся, то, что властное отношение предполагает команду, распоряжение, повеление на одном полюсе и их исполнение на другом. В действительности ритуальная

предзаданность жизни исходила из того, что каждый член общины знает свое место в пределах целого, действует в соответствии с устойчивой и внутренне обязательной традицией, его не надо постоянно направлять извне, регулировать привычные, рутинные действия. По существу в пределах ритуала власть должна была себя непосредственно обнаруживать как контроль за совершающимся ритуалом, за тем, чтобы он не давал сбоев, в нем не было отклонений и нарушений. Такого рода «суд» в конечном счете принадлежал божеству, хотя непосредственно он осуществлялся царем-жрецом, как посредником между сакральной инстанцией и профанным миром, и уполномоченными им должностными лицами.

Впрочем, значение «контроля» за исполнением ритуальных предписаний не следует преувеличивать. В огромной степени он был самоконтролем тех, кто образовывал собой общину. Они стремились неуклонно исполнять ритуал, так как в нём видели животворящее начало, выпадение же из него страшило как чреватое хаосом и небытием. В некотором смысле сам ритуал был властным началом, властью, которой не было альтернативы. Если же выводить на первый план лиц, предпринимавших властные действия в привычном для нас смысле, то речь тогда нужно вести не только о контроле за исполнением ритуальных предписаний, но еще и об их истолковании. Оно становилось актуальным тогда, когда человеческая общность сталкивалась с экстраординарной ситуацией, когда на первый план выходили выбор и решение в своей благодетельности не очевидные если исходить из установленной традиции. Ее истолкование должно было исходить от царя-жреца, который мог опираться на мнение жреческой коллегии. В любом случае на этот раз властное действие выступало в своем более чистом, собственно властном измерении. И все равно оно, в принципе, не могло быть исходящим от человека среди людей. Власть — это атрибут божества, человек же не более, чем проводник его воли.

Во втором разделе первой главы «Десакрализация мифа о власти» речь идет о двух вариантах десакрализации, проработанных в европейской мысли. Первый вариант нашел свое выражение в знаменитом трактате Н. Маккиавелли «Государь». В нем власть рассматривается как чисто человеческое установление. Она является результатом захвата власти одними лицами и подчинение ими других лиц. Ничего кроме корысти властителей и вынужденного подчинения им подвластных во властных отношениях Маккиавелли не усматривает. В результате власть для него — это по существу сочетание непрерывной борьбы за ее завоевание, удержание и расширение, с одной стороны, и всегдашней готовности сбросить с себя господство, с другой стороны. Очень важно отметить, что у итальянского мыслителя впервые на доктринальном уровне властвование становится самоценным и самодовлеющим началом. В то же время она неизбежно проблематична, негарантирована, в конечном счете всецело подчиняет себе властителя, делая из него мученика власти. Какое бы большое впечатление «Государь» Маккиавелли не произвел на его современников и потомков, представленный в нем вариант десакрализации властных отношений не получил признания.

Несравненно большее значение и влияние приобрела так называемая тема «общественного договора». Так называемой потому, что тема общественного договора при том, что она демифологизировала исходную властную мифологию, в свою очередь несет в себе родовые признаки мифа.

Квалифицируя общественный договор как мифологию, пускай и с оговорками, первое, что нужно отметить по его поводу, касается понимания власти как человеческого состояния, производного от предшествующей ему безвластной жизни. В полноте своей выраженности «теория» общественного договора развернулась только в новоевропейской философии в произведениях Т. Гоббса, Б. Спинозы, Д. Локка, Ж.-Ж. Руссо и ряда других мыслителей. Но ее первые варианты встречаются уже в Античности. Известный парадокс бытования представлений об общественном договоре в Греции или Риме состоит в том, что они уживались с прежними представлениями о божественном характере власти. Скажем, тот или иной мыслитель мог утверждать, что власть в человеческом обществе производна от договоренности между людьми, и в то же время принимать традиционную формулу «Зевс (Юпитер) — царь богов и людей». Противоречия здесь не было, так как идущая от греков интуиция соотносительности божественной и человеческой реальности предполагала, что люди (род смертных) при всем отличии между ними и богами, не отделены от последних онтологической пропастью. Если же это именно так, то они своими собственными действиями способны устроить свою жизнь по божественному образцу.

Здесь очень важно не упустить из виду, что общественный договор на античный лад и выдвигает на передний план людей как источник и носителей власти в человеческих общностях, и вместе с тем сохраняет ее соотносительность с божественной властью. Последняя приобретает достоинство образца, но боги как будто уступают людям власть над самими собой. Предполагается, что они вполне способны успешно осуществлять ее в своих полисах как подобиях всеобъемлющего макрокосма. Такое возможно в том числе и при сохранении благочестия, почитания богов. Почитая их, люди тем не менее осуществляют власть сами, в соответствии с исходящим от них общественным договором. Это обстоятельство, с одной стороны, отодвигает на задний план сакральный характер властных отношений, он если и сохраняется, то опосредованно. С другой же стороны, античная трактовка общественного договора далеко не тождественна осуществившейся секуляризации и десакрализации власти. Она не столько десакрализуется, сколько становится опосредованно сакральной.

Совсем иную картину можно наблюдать в Новое Время. Теперь общественный договор трактуется как чисто человеческое установление, вне всякой ориентации на божественные образцы. Он вовсе не предполагает некоторую гармонию человеческого общежития, скорее общественный договор, во всяком случае, в первой его транскрипции, у Т. Гоббса, — это меньшее из зол, чем перемена лица на добро. Он заключается между людьми, каждый из которых исходно зло, обладающее полной суверенитетом. Оно всецело властвует над собой. Однако его власть тут же оборачивается чистой анархией, так как предполагает в соотносительности людей между собой войну

всех против всех. В ней каждый из «властителей» отрицает любого другого, поэтому единственным выходом остается передача части и очень весомой, своего суверенитета множеством людей одному лицу или нескольким лицам. Так возникает фигура государя. Она не освящена ничем, кроме чисто утилитарной потребности установления мира между людьми, пускай и относительного. Самое существенное в этом случае состоит в том, что власть государя, какой бы обширной она не была, идет не сверху, от сакральной инстанции, а снизу, суверенитет государя в конечном счете произведен от суверенитета подданных. Последние сами к властвованию не способны, но и власть властителя становится условной. В скрытом или явном виде она зависима от подвластных.

В своем чистом виде доктрина общественного договора предполагает, что власть является всего лишь профанной реальностью. У нее человеческое происхождение, она осуществляется исключительно людьми. Теперь речь уже не идет об онтологии, а разве что о «социологии» власти. ореол сакральности в ее трактовке может быть привнесен только извне, как искусственное дополнение. Как бы к этому обстоятельству не относиться, но оно подрывает тысячелетнее основание власти, делает ее проблематичной.

Вторая глава исследования «Тема власти в философии» менее всего претендует на освещение темы не то чтобы в полноте, но и в ее наиболее существенных моментах. Единственно насущным в данном случае была демонстрация онтологического статуса властной реальности в философских построениях великих философов. Причем не самого по себе, а в перспективе его сопряжения с тем, что проговаривается по поводу власти в мифе. С одной стороны, при этом речь идет о философской классике Античности (Платон и Аристотель) и Нового Времени (Гегель), с другой же о «философском декадансе» (Ницше). Последний, несомненно, переиначивает, казалось бы, устоявшееся навсегда представление о власти, этим противостоя всей предшествующей традиции.

В первом разделе второй главы «Власть как переход от умопостигаемого к видимому миру. Платон» демонстрируется промежуточный, согласно Платону, характер власти. Прежде всего она служит соединительным звеном между видимым и умопостигаемым мирами. Она не принадлежит в строгом смысле слова ни тому, ни другому, хотя источник ее в умопостигаемом мире. Во всяком случае, тогда, когда власть осуществляется надлежащим образом. Это вовсе не отвлеченное и прекраснородушное благожелание, когда Платон в диалоге «Государство» приходит к тому, что в идеальном полисе власть должна принадлежать философам. Ведь они, пребывая в видимом мире, вместе с тем предаются умозрению, погружены в умопостигаемый мир. И кому, как не философам, устроить через властвование полис в соответствии с идеями умопостигаемого мира. Осуществляя это, философ должен стать некоторым подобием первобытного царя-жреца, так как он тоже является посредником между двумя мирами: соответствующим

сакральному миру миром умопостигаемым и профанной, она же видимая, реальностью. Однако при всей близости философа-правителя царю-жрецу различие между ними достаточно существенно. Оно состоит в том, что, согласно автору «Государства», власть возникает в промежутке между видимым и умопостигаемым миром, она суть связка между ними, благодаря которой полис может приблизиться к Единому и Благу, тогда как в мифе власть исходит от божества, есть один из атрибутов божественности. Соответственно, если у Платона философ представляет собой наилучшего из властителей, властителя высшего ранга, то царь-жрец в соответствии с властной мифологией всего лишь посредник между настоящим властителем и его подданными.

Существенно иначе, чем в «Государстве», Платона разрабатывает тему власти в своем позднем произведении «Законы». Здесь акцент со всей определенностью сделан на безоговорочном повиновении граждан своим начальникам, над которыми в свою очередь поставлены начальники. В конечном же счете и высшие из начальников повинуются законам, которые суть «священное руководство разума». Законы можно трактовать на одном уровне как исходящие от богов, на другом уровне они могут быть сопряжены с эйдосами умопостигаемого мира. В любом случае сохраняется такой важный для позднего Платона упор на момент подчиненности и послушания во властных отношениях. Он чрезвычайно важен для философа вовсе не по причине какого-то там «реакционного утопизма», стремящегося исключить всякий намек на свободу и человеческое самоопределение. Первостепенно важным для великого греческого философа было стремление как-то, в том числе и самыми радикальными средствами сохранить связь умопостигаемого мира как реальности Истины и Блага с видимым миром полиса. Только это, по Платону, способно было предохранить полис от распада. Однако связь между двумя мирами в «Законах» мыслится как внешняя, насильственная, предполагающая жесткие и жестокие формы властвования. Помимо них Платон никакого другого выхода не видел. Характерно, между тем, что власть все равно оставалась у Платона все тем же соединительным звеном между двумя реальностями. Без нее он не мог обойтись, выстраивая целое своей философии, хотя, надо это признать, власть у Платона оставалась не собственно философским моментом философской доктрины.

Во втором разделе второй главы «Власть и самодовление. Аристотель» представлена концепция власти, отличная от платоновской по ряду значимых моментов. По существу, проговоренное Аристотелем может быть определено как дополнительная вариация на ту же самую тему, со своими собственными акцентами, по сути чуждыми платоновским построениям. Прежде всего должно быть отмечено настойчивое стремление Аристотеля сблизить между собой реальности власти и дружбы (*philia*). Для него последняя является основой, на которой выстраивается полис. Он по известному определению Аристотеля представляет собой «общение свободных людей». Общение же в свою очередь тяготеет к дружбе, находит в ней свое высшее выражение. И это при том, что полис немислим без власти. В нем гражданин в

одном отношении является властвующим, в другом подвластным. Так или иначе, но без причастности к власти гражданство невозможно. И здесь решающее значение имеет то, что Аристотель очень внятно различает властные отношения свободных людей от власти господина над рабом. Первые из них вовсе не исключают дружбы, не противоречат ей, а в чем-то даже совпадают с дружбой.

Такое понимание власти как будто целиком исключает ее трактовку в духе Платона, когда она выступает посредствующим звеном между видимым и умопостижимым мирами. Для Аристотеля власть существует в пределах видимого мира полисной жизни. Она служит скрепой полиса и его граждан, то есть относится исключительно к профанно-человеческой реальности. Сказанное, однако, было бы справедливым без учета того, что Аристотель неизменно мыслит полис в соотнесенности с божественной реальностью. По Аристотелю, полис «появляется тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования»⁵. В этих словах греческого философа впрямую проговаривается устремленность полиса к собственной сакрализации, к тому, чтобы человеческое на своем уровне отвечало критерию божественности. Вплоть до того, что полису было задано совпадение с перводвижущим. Он представляет собой чистую самодостаточность и самодовление, полис же способен к тому же самому благодаря усилиям своих граждан.

Гражданин же неоднократно определяется Аристотелем через участие во власти, а это и означает, что властвуя и повинаясь, он способен достичь божественности, то есть совпадения видимой и умопостижимой реальности. То и другое в отличие от Платона не разделено Аристотелем пропастью, преодолеваемой властными действиями. Здесь уместно говорить о восхождении людей-граждан через власть к вершинам умопостижимого, оно же божественное. Конечно, Аристотель никогда не демонстрирует нам философской логики этого восхождения. И все-таки у него власть в ее сближенность с дружбой-дружественностью — это уже не попытка разрешить нефилософскими средствами философскую задачу определения перехода от умопостижимого мира к видимому миру. В своей трактовке власти Аристотель несомненно философичней Платона. Хотя бы в том отношении, что власть у него — это не внеположенное видимому миру начало. Она заявляет и обнаруживает себя в его недрах, как имманентный ему принцип. Тот принцип, который ведет к воспроизведению на уровне видимого мира его умопостижимого образца. Власть тем самым может быть не без оснований осмыслена нами как божественная потенция человеческого мира, человеческий аналог божественности. Так или иначе, но связь между властью и сакральной реальностью Аристотелем сохраняется. На свой лад он тоже не порывает с исходной мифологемой власти, как бы далеко не заходила у него ее трансформация и переименование.

⁵ Аристотель. Политика. 1280 b, 30—35. // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 4. М., 1983.

Третий раздел второй главы «Власть в ее логической конкретности и определенности. Г. В. Ф. Гегель» посвящен критическому анализу попытки великого германского философа утвердить власть в качестве необходимого момента своей философской системы⁶. А на это действительно стоит обратить особое внимание — только у Гегеля власть представляет собой философски проработанную понятийную реальность. В качестве таковой ее место там, где пребывает субъективный дух. Не на самом низком, но и не на самом высоком уровне феноменологии духа. Непосредственно тема власти возникает у Гегеля в разделе «самосознание» и квалифицируется им как «признающее самосознание». Оно представляет собой этап в движении самосознания как такового. Его прямой предшественник — вожделение.

Вожделение характеризуется Гегелем как непосредственное и потому природное, единичное, исключаящее самосознание⁷. Оно, в принципе, не знает иного. Вожделея, самосознание обращено к иному с позиций нужды, когда иное подлжит растворению в самосознании, ассимиляции им. В отличие от вожделеющего признающему самосознанию необходимо иное в его нерастворимости в себе. Иное своей инаковостью должно удостоверить бытие самосознания, «признать» его существующим. Признание же в этом случае достигается через столкновение самосознаний, их смертельную схватку. То самосознание, которое не выдерживает перспективы смерти, уступает другому, «признает» его за счет отказа от себя. Так возникает властное отношение, проработанное Гегелем в «Феноменологии духа» как диалектика отношений господина и раба.

В этих отношениях Гегель в конечном счете приоритет отдаст рабу, поскольку раб в своем отказе от себя и признании бытийственности господина преодолевает свой эгоизм, самозамкнутость, а значит, и природность. Ход этот логически далеко не безупречен. Для нас, однако, в настоящем случае важно стремление Гегеля укоренить власть в таких реалиях как становление субъективности в качестве «я», так же как и взгляд на власть как на момент свободы, способствующий ее становлению и самоосуществлению. Укоренив власть в «я» и в свободе, Гегель этим утверждает ее причастность субстанциальному началу, имманентную связь с ним без того, чтобы непосредственно субстанциализировать властное отношение, придавать ему статус первореальности. По этому пункту позиция Гегеля существенно расходится с исходной интуицией мифа. И все-таки не до несовместимости с ним. В конечном счете первостепенно важно, согласно Гегелю, то, что без момента власти сущее в его субстанциальном измерении выстроено быть не может. И еще один момент должен быть отмечен. Гегель очень глубоко и тонко прорабатывает тему возникновения власти, сопрягая ее с битвой, смертельным риском и преодолением смерти победителем, становящимся в итоге еще и властителем. Однако с развиваемой в настоящем исследовании позиции Гегель вскрывает существо не возникновения властных отношений как таковых, а

⁶ Разумеется, к этому не сводится разработка темы власти у Гегеля.

⁷ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1987. С. 236.

одного из его типов, предлагающего, как это будет продемонстрировано в дальнейшем, появление фигуры царя-героя.

В четвертом разделе второй главы «Власть как воля к власти. Ф. Ницше» акцент делается на том, что впервые в истории философской мысли власть помыслена немецким мыслителем в качестве первореальности. Будучи волей к власти, она представляет собой в конечном счете некоторую совокупность «пунктуаций», монад, далее неразложимых атомов. Каждый из них движим исходным и неустранимым импульсом властного воления по отношению ко всем другим. В этом состоит последняя истина каждого индивидуального существования. Оно может испытывать какие угодно иллюзии по поводу себя и других, что вовсе не отменяет главного — за любым самопроявлением любой индивидуации всегда стоит воля к власти.

Именно такова заявка Ницше, но она в настоящем случае представляет интерес не своим влиянием на последующую мысль, культуру и историю, а прежде всего тем, что демонстрирует свою неосуществимость в виду своей самопротиворечивости. Более всего по ницшевской заявке бьет то, что связав в неразрывном единстве власть и волю, прикрепив первую к последней, Ницше оказывается неспособным утвердить субстанциальность каждой из «пунктуаций» воли к власти. Сам принцип воли не дает для этого достаточных оснований. Как таковая воля в своей основе едина. Она есть некоторая направленность, стремление, «хочу», которая, если помыслить ее как некоторую совокупность индивидуаций, все равно в каждой из них остается той же самой волей, индивидуации же образуют мир поверхностного и иллюзорного, того, что Шопенгауэр обозначил как реальность представления. В рамках его системы такой ход был вполне логичен, так как предшественник и учитель Ницше видел в принципе индивидуации возможность для единой воли собственно воления, то есть самообнаружения. Ницше же необходимы были именно далее неразложимые монады, атомы «пунктуации» воли. Их наличие позволяет воле властвовать. Причем не в качестве иллюзии, а как укорененному в самом существе мира самопроявлению. Власть ведь только тогда неразложима и субстанциальна, когда властвующий господствует над иным по отношению к себе, так же как и подвластный подчиняется тому, кто есть иной по сравнению с ним. Субстанциальное же тождество властителя и подвластного подрывает статус воли к власти, каким хотел его видеть Ницше. На самом деле Ницше от этого тождества было никуда не уйти, точно так же как и Шопенгауэру. А это в свою очередь означает провал попытки немецкого мыслителя укоренить власть в первосущем, сделать ее его ее измерением.

В действительности своей апологией воли к власти, ее апофеозом Ницше обнаружил нечто прямо противоположное своей устремленности. Оно состоит в том, что мир, помысленный как неизбывная воля к власти — это мир безысходный и бессмысленный. Он есть вечное возвращение одного и того же, где это «одно и то же» представляет собой броуновское движение властно-волевых монад, когда ни господство одних из них, ни подвластность других ничего в мире не меняет, не выводит его из замкнутого круга бессмыслицы.

Любовь к судьбе (*amor fati*) — это скорее безнадежная попытка найти выход из безысходности, чем хотя бы какой-то намек на мировоззренческий позитив.

Включение в диссертационное исследование третьей главы «Власть с позиций христианского богословия» несмотря на его культурологический характер, представляется оправданным в виду того, что богословское осмысление власти стало чрезвычайно значимым для культуры. Проговоренное о ней прежде всего в Св. Писании и Св. Предании давало и дает о себе знать как в трактовке власти, так и прямо или опосредованно в том, каким образом власть осуществлялась и осуществляется в исторической реальности, становится феноменом культуры. В особенности следует обратить внимание на то, что богословский взгляд на власть, имея точки соприкосновения с мифологией власти и философскими построениями по ее поводу вместе с тем несводим к ним, открывает недоступное как мифу, так и философскому умозрению.

В первом разделе третьей главы «Власть во внутрибожественной жизни и в тварном мире» центральной мыслью является тезис о том, что власть с позиций христианского богословия может быть адекватно понята и интерпретирована только в сопряжении с реальностью любви. Этим понятием выражается вся полнота божественной, то есть внутритроичной жизни. Ничего вне любви, иначе чем любовь, между Отцом, Сыном и Святым Духом не происходит. И все же в определенном, пускай и очень ограниченном смысле допустимо говорить о власти применительно к внутритроичной жизни. В этом случае она выступает как повиновение и послушание Сына Отцу. Сын рожден от безначального Отца, в Нем Его начало. Сыновство же предполагает почитание того, Кто есть начало, повиновение Ему. Однако повиновение Сына снимается ответным актом любви Отца к Сыну. Здесь повиновение и послушание довершается любовью, становится ее моментом, самим по себе не существующим.

Момент власти как послушания выражен со всей определенностью в боговоплощении. Оно совершилось как «следствие» предвечного совета Пресвятой Троицы, его только и можно помыслить как результат полного согласия между Отцом, Сыном и Святым Духом. Но вот мы читаем в Евангелии такие слова Иисуса Христа: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его»⁸. Они свидетельствуют еще и о том, что не только властные отношения между Отцом и Сыном разрешаются в любовь, но и любовь Сына к Отцу остается признанием Сыном отцовской власти.

Не иначе чем через любовь может быть понята и обращенность Бога к тварному миру. Сам акт творения — это длящаяся вовне внутрибожественной жизни божественная любовь. Ее парадокс с позиций человеческого разума в том, что в творении любовь как будто предшествует существованию тех, кого

⁸ Ин., 4:34.

Бог любит. И все же это именно любовь, потому что бытие — это благо, быть с позиций христианства лучше, чем не быть. Бог же хотел бы для тварных существ и прежде всего для Своего образа и подобия — человека полноты бытия, то есть блаженства. Тем не менее в творении первозданного и благого мира с самого начала дает о себе знать божественная власть, а не только любовь. Люди должны быть еще и подвластными, несмотря ни на какую любовь Бога к ним. В этом обстоятельстве заявляет себя тварная природа человека. Как сотворенный Богом он не самосущ, не есть источник своего бытия, не способен исключительно на свой страх и риск определиться в любой жизненной ситуации. Более того, самоопределяясь, человек может потерять свою первозданную свободу, стать рабом греха; что и произошло в грехопадении в Эдеме, где Адам и Ева отвергли власть Бога над ними. В принципе, Бог мог легко воспрепятствовать нарушению запрета. Но этим Он не только отменил бы данную людям свободу, как это обыкновенно принято считать. Не менее важно и другое: Бог изначально установил свою власть над людьми. Им должно было оставаться подвластными ему. Однако подвластность предлагала ее свободное принятие, послушание в свободе. Поскольку оно было нарушено, то власть Бога над людьми обернулась своей карающей стороной. Но это не была кара-наказание. Скорее Бог своей властью предоставил людей самим себе, то есть греху и смерти.

Сказанное, между тем, не означает, что в дальнейшем, после грехопадения власть Бога над людьми исключает их свободу, что их послушание Ему есть рабствование у Него. В самом общем виде божественная власть над миром выражается понятием Провидение. Оно направляет человека, а вместе с ним весь тварный мир к спасению и обожению. Но это не есть прямое водительство, так как действия Бога вторичны по отношению к обращенности к Нему людей. И как бы отвлеченно не звучали подобные формулы, в действительности они имеют гораздо более прямое отношение к действительности истории и культуры, чем это может показаться чисто секулярному взгляду.

Во втором разделе третьей главы «Власть и Священная История» в центре внимания диссертанта находятся ключевые эпизоды Священной Истории, в которых выразилось самое существо власти как соотносительности Бога и человека. Таковыми эпизодами являются отношения между Богом и Ноем, далее Авраамом, Моисеем, царями Израиля Саулом, Давидом, Соломоном. В каждом из этих эпизодов выявляется характер властвования Бога и подвластности человека. В случае с Ноем его послушание было проявлением праведности и непорочности. Именно они вели к послушанию, а не наоборот, послушание вело к ним. Авраам послушествует Богу в безусловной и безупречной вере Ему. Она у Авраама есть вера в абсолютную благость Бога. Случай с Моисеем с точки зрения темы власти в Ветхом Завете представляет собой интерес, поскольку раб Божий Моисей дерзает не только послушествовать Богу, но и «ставить условия Ему». Как, например, в этих словах, обращенных к Господу: «... и сказал: о народ сей сделал великий грех;

сделал себе золотого бога. Прости им грех их. А если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал. Господь сказал Моисею: того, кто согрешил передо Мною, изглажу из книги Моей. Итак, иди, веди народ сей, куда Я сказал тебе»⁹. Слова эти не о том, разумеется, что Моисей «поправляет» Бога. Они о возможности и в самом повиновении оставаться свободным или умереть в смиренности перед Богом, если безграничная покорность перестает быть совместимой со свободой.

В конечном счете последняя истина о власти для христианина проговаривается в Евангелиях и не столько проговаривается, сколько обнаруживается земной жизнью Иисуса Христа. В отношении власти ее итог подводится Христом во время Тайной Вечери: «Был же и спор между ними, кто из них должен почитаться большим. Он же сказал им: цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются; а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий, как служащий. Ибо кто больше: возлежащий или служащий? Не возлежащий ли? А я посреди вас, как служащий»¹⁰.

В этих словах отождествление власти со служением, она не в самовозвеличивании, а в самоумалении. Но служение и самоумаление менее всего предполагают, что «большие» (властители) должны слагать с себя власть и передавать ее «меньшим» (подвластным). От подобной перемены мест слагасмых ничего бы не изменилось. Иисус Христос подразумевал, что властитель и подвластный таковыми и должны оставаться, в соответствии с Его словами самоумаление и служение властителей остается признать как совмещение в каждом из них реальности господина и слуги. Господин потому и является господином («большим»), что служит своим слугам («меньшим»). Его служение не есть подчинение им. Оно вовсе не исключает повеления, распоряжения, даже кары в отношении тех, кто нерадив или злокознен. Главное, чтобы и в этом господин действовал ко благу своих слуг, наставляя их на путих Божиих. И это с полным осознанием того, что господин, будь он даже и царственной особой, все равно остается рабом Божиим. Его властвование над слугами есть послушание единственному и настоящему царю, каковым является только Бог. Такое понимание власти, разумеется, не стало исторической реальностью в странах христианского мира и все же не принимая его в расчет невозможно адекватно ориентироваться в том, как заявляла и осуществляла себя власть, как будто в своей реальности очень далекая от того, какой ее хотел видеть Иисус Христос.

Четвертая глава исследования «Властители и подвластные. Типологическая характеристика с позиций культурологии» посвящена выявлению и конструированию ряда идеальных типов тех, кто персонифицировал собой различные стороны властного отношения. Во-первых, это типы властителей (царь-жрец, царь-бог, царь-герой, западные и российские

⁹ Исх. 32: 31—34.

¹⁰ Лк. 22:24—27.

государя). Во-вторых, подвластных (раб, слуга, работник). И, наконец, те, кто совмещает в себе черты властвовавших и подвластных, в ком они переходят одна в другую и неотрывны одна от другой (чиновник, гражданин, революционер). Сосредоточенность именно на персонификациях властного отношения в настоящем случае представляется оправданной в виду того, что власть, в отличие, скажем, от управления, всегда содержит в себе персональный, в пределе личный момент. Он неустраним и в нем сосредоточено существо власти как осуществляющейся реальности. Как бы она не была обременена традицией и устойчиво воспроизводимыми или ситуативными обстоятельствами, все равно во властные отношения вступают лица. И еще один момент. Он состоит в том, что собственно человеческое, будь оно до- пред- или собственно личностное измерение власти как раз проходит по ведомству культурологии, будучи вместе с тем относительно мало разработанным.

Первый раздел четвертой главы «Образы архаической царственности. Царь-жрец. Царь-бог. Царь-герой» содержит в себе характеристику не просто тех идеальных типов, которые возникают в более или менее глубокой архаике. Это еще и те типы, которые воспроизводились в тех или иных своих моментах в уже, казалось бы, оставших далеко позади всякую архаику культурах. По существу они представляют собой те ростки царственности, которые подлежали позднейшей трансформации и преобразованию. Можно даже утверждать, что все последующие образы царственных особ возникли на основе исходных образов, были зависимы от них, не могли не предполагать усвоения уже состоявшегося опыта царственности.

Самым древним, архаичным образцом властителя, исходя из развиваемой в диссертации исследовательской позиции, должен быть признан образ царя-жреца¹¹. При обращении к нему нужно учитывать, что в нем совмещалось то, что исследователи в XIX веке нередко склонны были разводить — царь (вождь) и жрец. Об их всецело раздельном существовании не приходится говорить и применительно к позднейшим эпохам, в первобытности же царственное и жреческое не могли не совмещаться уже потому, что власть тогда представлялась не иначе чем сакральной реальностью. Человек, в качестве человека был не в состоянии заявить свои властные притязания. Всякое поползновение на власть означало притязание на связь человека с сакральным миром. В противном случае оно выглядело бы просто как жалкое безумие. Но это и означает, что всякий состоявшийся властитель (царь) одновременно утверждал себя, точнее бывал утвержден еще и в качестве жреца, то есть посредника между сакральным и профанным мирами.

¹¹ При рассмотрении образа царя-жреца автор опирался прежде всего на фундаментальное исследование Д. Д. Фрезера «Золотая ветвь», неоднократно издававшаяся в русском переводе.

Для понимания того, что из себя представлял царь-жрец, самым существенным является то, как соотносились в нем сакральный (божественный) и профанный (человеческий) моменты. Наиболее очевидное здесь состоит в неустойчивости присутствия в царь-божестве сакрального измерения. Его сакрализация могла заходить очень далеко, вплоть до обожествления царя-жреца и поклонения ему как богу. Однако божественное и в этом случае мыслилось в перспективе его возможного отделения от своего носителя. Оно воплощалось в нем, но не до полного растворения в царь-жреце. Он как бы становился божеством, хотя и мог быть низведен до только человека.

Власть царя-жреца может быть расчленена на жреческий момент в ней, когда он обращался к горнему миру и царское измерение, предполагавшее обращенность дольнему миру подданных. И все-таки пронизанность жизни первобытных общностей – «царств» ритуальностью, более того, ее тотально ритуальный характер делают различие жреческого и царского относительным и несущественным. В любом случае ритуальная предзаданность предполагала, что царь-жрец непрерывно соотнесен со сферой сакрального, осуществляет собой связь между сакральным и профанным мирами. В частности, тем, что играет ключевую роль в ритуале. Она же такова, что ритуал как правило не нужно направлять в его русло специальными повелениями и распоряжениям. В ритуале каждый член первобытной общины знает свое неизменное место не хуже, чем царь-жрец свое. Поэтому повелевать и властвовать царю-жрецу особенно не приходится. Если, конечно, ритуальная предзаданность не даст сбоев. Когда они случаются, царь-жрец должен попытаться произвести «ремонт» и «наладку» ритуала.

Царь-бог — фигура характерная для культур Древнего Востока¹². Она представляет собой трансформированный образ царя-жреца. Трансформация же здесь состоит в том, что царь-бог начинает пониматься уже не как носитель сакральных энергий, а как божество, в полноте его божественности. По крайней мере, эта линия может быть прослежена в Древнем Египте как обозначившаяся со всей четкостью. Здесь фараон воспринимался как сын верховного божества и священный знеады главных богов, в ряде случаев как сын любого сколько-нибудь значимого бога. Богосыновство не умаляло его как божество, так как в отличие от других божеств фараон был производным от божественности как таковой и во всех ее проявлениях.

Появление царя-бога самым радикальным образом преобразовывало культуру в двух отношениях. Во-первых, она приобретала неизменные и ярко выраженные черты монументализма. О чем свидетельствуют грандиозные сооружения: пирамиды и их подобие, города с их стенами и башнями циклопических размеров, храмовые комплексы, дворцы, мощенные дороги и т. д. Все это зримые знаки присутствия божества в профанном мире,

¹² Построение концепции царя-бога помимо доступных автору исторических свидетельств опиралось на работы Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Г. Якобсон. В предверии философии. М., 1984. Антес. Мифология в Древнем Египте. // Мифология древнего мира. М., 1977, G. Posener. De la divinité du pharaon. Paris, 1960 и ряд других исследований.

соприкосновения с ним. Это присутствие в меру сил обозначается подданными, «короля играет свита». «Король» же таков, что своим величием и мощью несоизмерим с профанными существами – человеками. Последние, и это будет вторым моментом, теперь понимаются в качестве рабов своего божественного царя.

Некогда в первобытности раба видели исключительно в чужом, представителем другой общности, другого царства. Он относился к антимиру хаоса, где господствуют не боги, а демонические силы. С появлением царя-бога рабы – это уже в том числе и свои. В новой ситуации рабское равно человеческому как таковому.

С появлением фигуры царя-героя¹³ связано не только изменение характера власти, но и значительный сдвиг в сторону человеческой индивидуации. Прежде всего нужно отметить, что в отличие от своих предшественников царь-герой – это непременно и прежде всего воин. Он человек битвы и поединка, доблестный и бесстрашный, что ему обязательно вменяется как должное. Царь-герой уже не претендует на непосредственное действие в нем, им и через него божественных энергий и тем более на собственную божественную природу. Исходно он смертный, то есть человек. И в то же время с божественной реальностью царь-герой обязательно соотносится. Это для него заданность и жизненная задача. Он идет путем самообожествления. Оно достигается через для царя-героя самое существенное – преодоление смерти. Он утверждает свое существование так, как будто бы смерть ничего в нем не определяет. Она не есть какой-либо ограничитель в безграничном самоутверждении царя-героя. Ему, скажем, в отличие от царя-жреца или царя-бога вполне пристало пасть в битве. Это славный и достойный конец героической жизни.

Такого рода царственность предполагает осуществление власти в окружении друзей (дружины) – соратников. Они соцарствуют со своим предводителем как царственные мужи. Дружина – это еще и советники царя-героя. Их отличие от царя-героя в том, что за последним ими признается первенствование в мощи, доблести, бесстрашии. Царь-герой – это недостижимый образец для сообщества друзей-героев. В этом санкция его выделенности в качестве царя. Он задает меру самоутверждения и самообожествления всем остальным. Обычные, срединные люди – не герои воспринимаются царем-героем как существа низшего ряда. Их он готов защищать, им покровительствовать как божество покровительствует простым смертным. Но это уже не долг, не обязанность или миссия. Скорее это снисходительность высшего существа к низшим. Круг царя-героя – военная аристократия, остальные суть простолюдины. При этом в отличие от двух других идеальных типов царственности, он не заявляет себя как только царя-

¹³ Образ героя, как он представлен в научной литературе, обыкновенно рассматривается в качестве реальности фольклора, мифа, эпоса. Однако сопрягая его с темой власти, автор опирался на собственные разработки и, в частности, монографию «Феномен героизма». 2-е изд. СПб., 2005.

героя. Прежде всего потому, что царь-герой не наследует линию сакрального характера власти. Поэтому он не может не быть хотя бы остаточным «родителем», «кормильцем», судией своих подданных. Уже на эти реалии накладывается самосакрализация царя-героя.

Раздел второй четвертой главы «Западные и российские государи» связан с предыдущим разделом в том отношении, что здесь демонстрируется, в частности, трансформация трех исходных образов царственности и как ее итог возникновение фигур хотя и связанных со своими предшественниками, однако вполне своеобразных и исторически уникальных. Применительно к европейскому Западу в этом случае нужно говорить о средневековом и новоевропейском государях, тогда как в пределах Руси-России существовали образы князя киевского периода, царя, соотношенного с Московской Русью и императора, правившего Петербургской Россией.

В образе средневекового государя очень существенным измерением его царственности является то, что он воспринимал себя и его воспринимали в качестве первого рыцаря королевства (империи). Это обстоятельство ставило монарха в ряд представителей рыцарского сословия, хотя он и был первым среди равных. Равными рыцари были по признаку свободы и суверенности каждого из них. Каждый из рыцарей являлся царственной особой, хотя и связанной с государем отношениями служения. Как царь среди «царей» средневековый государь должен был утверждать свою царственность за счет демонстрации своего превосходства по отношению к другим «царям». Превосходство это основывалось на доблести, величии, полноте самоосуществления в соответствии с героическими мерками.

Эти мерки в своей основе были заданы еще во времена варварские и языческие, когда средневековым королям и рыцарству предшествовали германские вожди со своими дружинами. В древней германской традиции они были таковыми далеко не только в силу своего происхождения. Свою царственность вождь обязан был утверждать, следуя героическому пути в чистоте его выраженности. А это означало, что ему пристало, возглавляя войско, быть на высоте подвига, демонстрировать в битве ничем непоколебимое мужество, бесстрашие, готовность бестрепетно встретить смерть в случае чисто внешнего, другому ему быть не должно, превосходства противника. Этот героический счет, по сути счет самообожествления, обязан был предъявлять себе и средневековый государь как преемник и очередная вариация образа царя-героя. Правда, только царем-героем этот государь не был и не мог быть уже в виду того, что основания средневековой культуры были христианскими.

Это предполагало, что средневековый государь не просто утверждает себя в битве и подвиге. Он еще и служит Богу. Его служение же предполагает защиту Церкви, так же как и народа, которым он правит и в первую очередь «вдов, сирот, убогих». В этом миссия государя совпадает с миссией рыцарства, которое он возглавляет. Но в отличие от любого из рыцарей, средневековый государь – это еще и священная особа, помазанник Божий. Хорошо известны поползновения западных государей прямо на достоинство священства, на то,

чтобы царство и священство соединились в одном лице. Однако гораздо менее проясненным остается вопрос о характере этих посползновений. Между тем в них дает о себе знать древнее, исконное, идущее от царя-жреца представление, в соответствии с которым царь потому и является таковым, что выступает посредником между мирами сакрального и профанного, то есть жрецом, царское и жреческое в нем нераздельны.

Очевидно, что царское и жреческое в персонах средневековых государей не соединились. И все же государь оставался священной особой. Формально Церковь не готова была признать за ним даже сан дьякона, но, с другой стороны, это не помешало восприятию священного характера персоны государя. В широко распространенном представлении он был освящен каким-то подобием мирской освященности, родом сакральности, параллельной той, которая присуща духовенству.

Новоевропейские государи были прямыми преемниками средневековых государей. Очень часто они принадлежали к одной и той же династии. И тем не менее новоевропейский образ царственности далек от совпадения с предшествующим. Самое значимое изменение, происшедшее с образом западного государя состоит в его неразрывной соединенности с государством. Казалось бы, то, что государь – это тот, кто в первую очередь правит государством, является тавтологией. На самом деле это совсем не так. Тот же средневековый государь был преимущественно государем рыцарской корпорации и лишь потом страны, народа, государства. Последнее, скажем, очень трудно совместимо с господством принципа вассалитета, как раз с тем, что было скрепой рыцарства от государя до одиночного рыцаря. В новоевропейском же государе, остававшемся первым на этот раз дворянином королевства, так же как и священной особой, помазанником Божиим, теперь первична связь с государственным аппаратом. В его персоне сосредоточено уже не рыцарское сословие как в своей вершине, а все уровни государственного управления.

Не случайно в XVIII веке возникает формула «государь – первый солдат своего королевства (империи)». За ней стоит живое ощущение принадлежности государя государству. Формулы «государь – первый чиновник государства», правда, не возникло. Для этого фигура чиновника слишком снижена. Но до известного предела справедлива и она. Справедлива в виду того, что государь теперь тоже ощущает себя на государственной службе. Он слуга Отечества. Не перепутаем только – это вовсе не тот слуга, который готов отчитываться за свои действия перед государством и Отечеством. Государь по-прежнему священная особа и помазанник Божий, а это предполагает, что за свою службу он дает отчет перед Богом. Тут ситуация раздвоения. С одной стороны, государь обязан заботиться о благе своих подданных, в этом цель и смысл его царствования, с другой же стороны, вовсе не подданным пристало оценивать действия государя. Их долг – повиноваться тому, кто держит за них ответ перед Богом. Если, положим, государь сбился с пути, от него исходит неустрашение, он творит непотребства, подданные вправе обличить государя, призвать его к исправлению. Но санкции на его свержение нет. Она появляется не ране

Французской революции, собственно и обозначившей крушение образа новоевропейского государя.

В отличие от средневековой ситуации, ситуация новоевропейская тем и характеризовалась, что теперь тема служения государю радикальным образом трансформируется. Уже не слуги и вассалы служат своему господину и государю, а подданные. Подданство обязывает к гораздо большему, чем верность одних свободных лиц другому свободному лицу. Подданство не разорвать по своему усмотрению, не противопоставить себя своему государю как одна царственная особа другой царственной особе, как это мог позволить себе рыцарь. И в то же время подданный, служа государю, служит в его лице государству и Отечеству. Это уже не исключительно личная связь. Оставаясь таковой, она осуществляется по поводу третьего. Это же третье начинает восприниматься как покрывающее собой что подданных, что их государя. И те, и другой постепенно отходят на задний план перед государством и Отечеством.

Образы российских государей обладают чертами как сходства, так и отличия от образов их западных собратьев. В целом они достаточно своеобразны для того, чтобы выделить их в качестве тех, кто образуют свои особые типы царственности. Сказанное применимо уже к первому из образов – князю Киевской Руси. Здесь, правда, не лишней будет оговорка касательно того, что чем далее к началу киевского периода мы обращаемся, тем с большим основанием можно говорить об общности вплоть до совпадения между русскими князьями и их германскими собратьями. И те, и другие были в первую очередь предводителями дружин. Первыми дружинниками в дружинах как сообществах свободных людей и воинов. Эти воины так или иначе ориентировались на героическую модель поведения, точнее же будет сказать, поступков, деяний и подвигов. Приблизительно одинаковым был и статус князя и короля как героев по преимуществу, за кем должно было следовать и кому подражать дружинникам.

Различия между русскими князьями и западными государями, и очень существенные, могут быть зафиксированы по двум важнейшим и тесно между собой связанным пунктам. Во-первых, невозможно пройти мимо реалии княжеской жизни, самой по себе хорошо известной и очевидной. В Киевской Руси князьями, то есть государями в соответствующих землях-княжествах могли быть только Рюриковичи, точнее же потомки князя Игоря или, по древней формуле, «внуки Ярославовы и Всеславовы».

Между тем осознание своего родства с другими князьями и даже принадлежности их к одному княжескому семейству, как будто предполагает наличие в нем отца-патриарха или его заместителя (местоблюстителя) в лице «большака», одного из сыновей, занявшего отцовское место. С общим княжеским отцом-патриархом или «большаком» в княжеском семействе как раз и была самая большая и неразрешимая проблема. По сути, мы вправе говорить о «безотцовщине» в русском княжеском семействе. Она выражалась в бесконечном и безнадежном соперничестве «внуков Ярославовых и Всеславовых» за первенствование в княжеском роду и в Русской земле. Оно имело внешние признаки, очень сходные с тем, что имело место на Западе. И

тут и там налицо так называемые «феодалные войны». Однако совершенно не случайно было сказано именно о внешних признаках, потому как за ними скрываются существенно разные реалии. Обратившись к ним, мы сразу же сталкиваемся со вторым важнейшим различием между средневековыми западными государями и князьями Киевской Руси.

Дело в том, что на средневековом Западе соперничество между государям никакого отношения к внутрисемейным счетам, как правило, не имело. Уже потому, что мифологема, архетип семьи не имел здесь такого же значения, как в русских пределах. Их достаточно рано вытеснили вассальные отношения. В пределах одной страны (королевства) западное подобие русских князей образовывала вассальная иерархия. Ее увенчивал король, который мог сколько угодно воевать со своими вассалами, а последние между собой и это входило в правила игры, образовывало свою, может быть и сомнительную, и все же культурную форму.

В Киевской Руси своего подобия вассалитета и вообще выстроенной иерархии межкняжеских отношений так и не возникло. Соответственно, наши князья-государи, соперничая между собой, каждый раз создавали внеправовую реальность чистого хаоса, себя же ставили в положение не взрослых мужей войны, каждый из которых отстаивает свои права, а детей, неспособных установить мир в своем семействе.

Московский царь самым разительным образом отличается от князя Киевской Руси в первую очередь своей единичностью. За ней же стоит его устойчивое положение общерусского отца, нашего знаменитого «царя-батюшки». Он уже не возглавляет никакого княжеское семейство. Для московского царя его «семья» - это вся Русь, весь русский народ. Он уравнивает между собой в виду царского «отцовства» своим вечным детством перед лицом отца-патриарха. И у этой уравнинности есть еще одно определение – рабство. Все подданные Московского царя суть рабы. Не исключая и потомков киевских князей-рюриковичей. Таким образом, архетип семейственности в Московской Руси, оставаясь таковым, трансформировал горизонтальные отношения братства в вертикальные отношения отцовства и сыновства.

Московский царь как общерусский отец может одновременно рассматриваться еще и как супруг Руси, то есть получается, что он отец каждому русскому человеку и вместе с тем сын русских людей вместе взятых. На самом деле в этом нет неразрешимого противоречия, так как Русь – это русская земля. Реальность, не сводимая к ее насельникам, так же как к русским пространствам, ее живой или неживой природе. Это начало мистическое, образ и мифологема порождающего, питающего и оберегающего начала. По отношению к нему все русские люди, не исключая царя – дети. Его же отличие в том, что он тот самый «большак», который, будучи сыном русской земли, вместе с тем как глава Руси-семьи не только за отца своим братьям и сестрам, но еще и за супруга своей матери, она же Русь.

В образе московского царя существенна его христианская составляющая. Благодаря ей корректируется его общерусское отцовство, не позволяя патриарху достигнуть той степени сакрализации, когда можно говорить о его

божественности. Как бы не возносился царь над своими подданными-детьми и рабами, сам он оставался рабом Божиим. Но таким рабом, который несет у Бога такое послушание – повелевать остальными русскими людьми как рабами. Последних царь волен казнить и миловать по своему разумению. Однако его разумение должно происходить по правде Божией. В противном случае царю придется отвечать перед Богом, быть судимым Им. Суд Божий, однако, не имеет никакого отношения к суду человеческому.

Образ российского императора в Петербургской России формировался долго и трудно. Менее всего способствовал его оформлению Петр Великий. Как бы он не преобразовывал Россию, он оставил ее перед проблемой, чье решение не было даже предварительно начато.

Впервые оформился образ российского императора в Павле I, в том числе и его собственными усилиями. Как таковой он ничего не содержал в себе нового и небывалого. Новое и небывалое состояло в том, что этот образ прижился на русской почве. Включал же он в себя три важнейших составляющих: момент государя первого дворянина своей империи, момент государя первого солдата своей империи и, наконец, момент государя-помазанника Божия. При всей своей узнаваемости они в России сыграли свою особую роль. Так, утверждение за императором роли первого дворянина империи работало на изживание патриархальности. Понятно, что речь идет о дворянском сословии. Для них видеть в государе тоже дворянина, пускай первого и несравненного не могло не предполагать равенства с государем в свободе. И государь-дворянин и остальные дворяне теперь – это прежде всего суверенные личности, люди чести и достоинства, что не отменяет никакой иерархии, повиновения, почитания, однако наполняет их смыслом служения и верности государю как персонификации Отечества.

В императоре первом солдате империи несомненно обнаружило себя то же самое преодоление патриархальности. Теперь начальник и подчиненный не должны были изображать из себя отца и сына, милостивца и благодетельствуемого. Тот и другой служат государю и Отечеству. Опять-таки это уравнивает их сквозь и помимо сохраняющихся статусных различий. В государе – первом солдате империи заслуживает быть отмеченным и его несовместимость с так глубоко укоренившимся в России XVIII века фаворитизмом и вельможством. Действительно, с Павла I и в последующее царствование фигуры фаворита и вельможи стремительно исчезают.

Измерение государя как помазанника Божия с оформлением образа российского императора как будто отходит на задний план. На этот счет могут быть приведены убедительные свидетельства и аргументы. Однако они, взятые сами по себе, не учитывают того, что без помазанничества, без живого восприятия государя как священной особы обесмысливаются и его роль первого дворянина и солдата империи. Они вышли на первый план, но в том числе и потому, что это именно помазанник Божий взял на себя роль первого дворянина и первого солдата, стал ими. Тем освятив солдатское и дворянское, придав им высший смысл, точно так же, как и наоборот, наполнив

помазанничество содержанием в духе времени и в соответствии с тенденциями новоевропейской культуры, дававшими о себе знать в России.

Третий раздел четвертой главы «Образы подвластных» содержит в себе характеристику трех основных их типов, представленных в истории культуры: раба, слуги и работника. По сравнению с образами властителей, так же как властителей-подвластных, подвластные представляют собой несравненно меньшее многообразие. Если первых и вторых можно выделить десятки без особой уверенности в исчерпанности списка, то последние, кажется, исчерпываются выделенной триадой, во всяком случае, на уровне предельного обобщения и типологизации. Объяснить это обстоятельство можно тем, что подвластность как преимущественное состояние человека встречается относительно редко. Обыкновенно она сочетается с другими состояниями, делая подвластного далеко не только и прежде всего не подвластным. С особой очевидностью сказанное проясняется при обращении к образам властителей-подвластных.

В разговоре же о тех, кто суть подвластные, в первую очередь нужно отметить то, что раб, слуга и работник – это образы, в которых подвластность представлена с разной степенью интенсивности и к тому же она каждый раз отличается по своему характеру. Достаточно очевидно, что подвластность доводится до своего предела у раба. Раб – это тот человек, кто не способен существовать без господина и властителя, — такова устойчивая в течение тысячелетий мифологема рабства.

Очень существенно между тем, что образ раба в культуре на протяжении тысячелетий был раздвоен, существовали две вариации на тему рабства. Согласно первой из них – древневосточной – рабское и человеческое совпадают, человек и есть по своей природе раб. В этом случае сохранялось исходно первобытное разделение на рабов как чужих и своих. Первые из них – это рабы во всей чистоте принципа. Вторые же соотнесены с фигурой божественного царя, а, скажем, в Древнем Египте и прямо с фараоном как царем-богом. В этом случае раб, оставаясь существом, неспособным ни к какому подобно самостоятельному существованию, должен был непрерывно животвориться божественным царем. Последний выступал как родитель, кормилец и далее властитель своих подданных-рабов. При этом подданство и подвластность, чем они были полнее и законченнее, тем животворнее для тех, от кого они исходили. В подвластности, следовании исходящим от божества повелениям раб наполнялся божественными энергиями, космизировался и сакрализировался. Соответственно, какое-то подобие неповиновения означало обреченность истощанию жизни, смерти и небытию.

Вторая вариация на тему раба и рабства впервые заявила себя в Античности. Она предполагала разделение людей на по своей природе свободных и рабов. Если первые люди тяготели к сверхчеловеческой божественности, то последние по сути представлялись недочеловеками. В их отношении самые радикальные формы угнетения мыслились как вполне заслуженные, более того, необходимые в интересах самих же рабов. В

Античной Греции или Рима никакого подобия сакрализации раба не предполагалось. Он раз и навсегда низменное, хаотическое существо. Его космозация возможна исключительно как внешние ограничения, наложение ков. В этом отличие раба и рабства на западный лад от раба и рабства в их восточной транскрипции.

Понятие, представление, образ слуги неизменно соотносятся с господином. Слуга так же предполагает господина, как и раб, что вовсе не означает их тождественности, даже близость между тем и другим совершенно не обязательна, тогда как противоположность может иметь место. В самом по себе понятии слуги заключена его зависимость и подвластность господину, господин всегда повелевает, слуга исполняет повеления. Но последний из них может повиноваться лишь потому, что сам избрал себе господина и сохраняет за собой право отказа от выбора. В этом случае отношения между господином и слугой представляют собой отношения свободных людей и, следовательно, они противоположны рабству. Собственно в слуге как свободном человеке и служении как отношении между свободными людьми именно момент свободы представляет наибольший интерес. Уже потому, что на началах служения была выстроена вся западная культура в период Средневековья. И самое важное при этом состоит в причастности служению, то есть отношениям господина и слуги как раз высшего сословия средневекового общества, то есть рыцарства.

Рыцарь в Средние века был и свободным человеком и, как правило, включенным в вассальные отношения, где сюзерен выступал в роли господина, вассал же в роли слуги. Причем сюзерен, за исключением верховного сюзерена, в свою очередь являлся вассалом, а значит, и слугой, у которого есть господин. Быть слугой для рыцаря предполагало не столько ограничение своей свободы, сколько расширение ее горизонтов. В служении, в качестве слуги рыцарь прежде всего утверждал себя в качестве суверенной личности. Как слуга рыцарь и брал на себя обязательства и обеты, и сам оставался источником их осуществления. В этом он оставался господином, повинующимся себе, в том числе и в повиновении господину.

В служении и слуге отмеченных рабством, сближенных с ним или растворенных в нем воспроизводилась ситуация прямо противоположная только что охарактеризованной. Она предполагала, что служение тяготет к безусловному и слепому повиновению, когда господин совершенно не принимает в расчет слугу в качестве обладающего собственным бытием. В своем бытии слуга непрерывно зачеркивается. Но и господин становится для него совершенно невидимой силой. По-своему господин тоже зачеркивается слугой в своем индивидуальном бытии как вот этот человек. По существу же отношения слуги и господина ставятся под угрозу исчезновения в пользу реальности уже не служения, а чистого господства и подавления на одном полюсе и расчеловечивания на другом.

Работник в отличие от раба и слуги – это уже человек, для которого включенность во властные отношения не есть конститутивный момент. Хотя наличие работника предполагает его соотнесенность с хозяином, связь между ними в первую очередь не властная. Это связь труда, работы, производства. В

любом случае речь идет об их первенствовании над властью. Последняя не более, чем подкрепляет производство, служит ей одной из необходимых гарантий.

Особенное же значение имеет тот момент, что хозяин в отношении работника не может быть только хозяином. Ведь быть хозяином по отношению к работнику обязательно предполагает наличие признаваемого права на это. Понятно, что это есть право собственности. Однако оно в свою очередь должно иметь свои надежные основания. Им, скажем, не может быть насилие в его чистом виде. Точно так же откровенно выраженная случайность в приобретении собственности. В наибольшей степени это справедливо в отношении хозяина, у которого есть работники. Они являются таковыми еще и в силу признаваемых за хозяином преимуществ. В архаическом обществе ими нередко бывало преимущество быть главой семьи, патриархом. Работники у такого хозяина-патриарха входили в семью, становились ее членами, пускай и не в полноте членства. Этим их работа освящалась, хозяин ими воспринимался как податель благ, кормилец и далее властвующее над ними лицо. Власть тогда подкрепляла собой производящую деятельность, делала из работника еще и подвластного.

В прямую противоположность архаике производство индустриального типа не предполагает вовсе или стремительно разлагает патриархальную архаику отношений «хозяин-работник». Но оно же требует новой санкции для устойчивого воспроизводства этих отношений. Самое надежное в этой ситуации усвоение хозяином роли организатора производства, когда он становится тоже работником, однако с исключительной и определяющей все остальное функцией. Хозяин теперь – это тот, кто делает возможным производство как целое, за работником же остается тот или иной его момент, всегда частичный, приобретающий смысл в пределах целого. Поскольку нечто подобное происходит, то хозяин, правда, становится не столько властвующим, сколько управленцем, работник же, в свою очередь, исполнителем и функционером. Властное отношение в его сущности изживается. Подчеркнем это, в частности, и за счет того, что теперь производство осуществляется одними работниками, не исключая хозяина.

Если же вести речь о чистоте принципа, то он предполагает, что работник, никогда не будучи только работником, готов работать на хозяина, поскольку он не только хозяин. Оба они представляют еще и более фундаментальные реальности. Слуга, к примеру, мог быть еще и свободным человеком или рабом. То же самое распространяется на работника. Когда он свободный человек, то его отношения с хозяином тяготеют к сотрудничеству и властное начало в них находится на заднем плане. Когда же работник еще и раб, здесь власть достигает своего экстремума в качестве господства и подавления с сохраняющейся перспективой трансформации из власти в голое насилие.

В четвертом разделе четвертой главы «Образы властителей-подвластных» представлено три их образа, по принципу контраста и

взаимодополнительности. Это гражданин, чиновник и революционер. В каждом из них сочетание властвования и подвластности отличается от других самым радикальным образом и в то же время властвование и подвластность переходят друг в друга, предполагают одно другое.

Своеобразие положения гражданина в отношении власти выражается в том, что он является высшей властной инстанцией в государстве и вместе с тем его властные действия направлены на самого себя. В греческом полисе или Древнем Риме этот момент был выражен со всей определенностью и наглядностью, так как решения, принимавшиеся в народном собрании гражданами, подлежали исполнению ими же самими. Той же наглядности уже не обнаружить в новосвропейских государствах с демократическими режимами. Однако и здесь гражданин выступает как источник власти, конечная властная инстанция, когда избирает других граждан в высшие государственные органы. Но он же, этот гражданин, участвует в выборах тех, в отношении кого ему предстоит быть подвластным.

Очевидно, что фигура гражданина в истории Запада представлена двумя ее основными вариантами – античным и новосвропейским, и второй вариант связан с первым отношением преемства. Оно, между тем, не отменяет глубоких различий между ними. Возможно, самое существенное из них состоит в том, что гражданин в античном смысле был царственной особой. Их же совокупность, образовывавшая античный полис, была общностью царей, соцарствовавших в своем полисе. О царственности граждан можно говорить в виду того, что полис рассматривался в качестве некоторого подобия сакральной реальности. В нем человек как гражданин стремился к достижению полноты жизни, осуществляемой через попеременные властвование и подвластность. Соединяясь в одном лице, они вели к автаркии, самодовлению, высшие образцы которых представляли собой боги. Другим ключевым моментом в античной гражданственности были противопоставленность гражданина как свободнорожденного рабу. В отличие от античной, новосвропейская гражданственность предполагает, что каждый человек по достижении определенного возраста представляет собой гражданина. Теперь в гражданине не усматривается царственности, соответственно, божественности. Он только человек, свободный, как и любой другой. Власть же теперь не есть уже такая же сквозная и фундаментальная реальность властвования-подвластности, в которой формируется гражданин. И вообще, человеку быть гражданином не означает достижения полноты жизни, ее высших проявлений. В новоевропейской ситуации гражданственность лишь одно из измерений человеческого в человеке, оно может отходить на задний план при сравнении с другими измерениями.

И все-таки нельзя не отметить такую фундаментальную общность в понятии гражданина, которая сохранялась несмотря ни на какие трансформации его образа, как соотнесенность с законом. В конечном счете гражданин всегда остается подвластным закону, и когда осуществляет власть, и когда повинуетя власти. Закон, правда, трактуется в Античности и в Новое Время по-разному. Для первой в своем истоке закон всегда божественен, его

источник в сфере сакрального, тогда как последняя тяготеет к тому, что в конечном счете законодательство исходит от граждан.

Чиновник является властителем-подвластным не просто в другом смысле, чем гражданин, властвование-подвластность одного не совместимо с властвованием-подвластностью другого. Прежде всего потому, что по определению чиновник является исполнителем не своей воли, только в подчинении этой воле возможно его собственное властное действие. При этом исходно, в своей первоначальной исторической данности, чиновник соотносится с фигурой божественного царя. Он был посредником между царем и его подданными. В этом отношении чиновник являлся некоторым подобием жреца, соответственно, на него тоже падал отсвет сакрального. Представления же о чиновничьей службе как унылой рутине, а о чиновнике как тусклой, безжизненной и бездушной фигуре относительно позднего происхождения. Даже тогда, когда они возникали, скажем в России с конца XVIII века, тесная связь священной особы государя с корпорацией чиновников сохранялась, так как неизменной оставалось упомянутое посредничество.

Чиновник так или иначе был представителем верховной власти, пускай и на самом низовом уровне. В любом случае его связывала с особой государя связь служения. Тысячелетиями он состоял на службе именно у монаршей особы и только через ее посредство у государства. Власть чиновника поэтому осуществлялась от его лица. Она была персонифицирована, хотя и не его собственной персоной. В известном смысле собственно чиновничья власть оставалась деперсонализованной. Но именно как властвование, поскольку всегда являлась посредничеством, в отношении же царственной особы становясь исполнением его повеления, то есть подвластностью приобретала персонализацию. Как раз этот момент препятствовал полной механизации чиновничьей исполнительности, превращению ее в безжизненную рутину. Когда же эта тенденция становилась преобладающей – это было одним из симптомов разложения власти, базирующейся на служении священной особе государя.

С появлением демократических режимов в Новое Время фигура чиновника претерпела существенную трансформацию. Можно даже утверждать, что чиновник в строгом смысле слова исчезает. Ему на смену, во всяком случае, в тенденции, приходит управленец, менеджер. Это специалист, выполняющий функции управления, а значит в строгом смысле слова уже не властитель-подвластный. Совсем другая тенденция дает о себе знать там, где устанавливаются тоталитарные режимы. Это тенденция к тому, чтобы чиновник уже не служил государю, а в нем и государству, а олицетворял государство, занимая не только высшие государственные посты, но и представляя собой верховную власть. Это тоже размывание фигуры и образа чиновника, его трансформация в другую реальность.

В отношении к власти фигура революционера является исключительной в виду того, что она представляет собой для него высшую и последнюю реальность. Революционер стремится к захвату власти, приобретая ее, он всецело сосредотачивается на ее удержании и расширении. Самое же

существенное даже не в этом, а в том, что власть в представлении революционера первенствует над тем, что всегда считалось более фундаментальным и от чего она производна. В соответствии с неисследимо древней мифологемой власти предшествует и по времени и субстанциально порождение и питание, она производна от них, в них они находят свое довершение. Если переводить древнюю мифологему на язык современности, то говорить надо о первичности созидания творчества, производящей активности и вторичности по отношению к ним властных отношений, их инструментальном характере. Для революционера эта логика оказывается недействительной. Он убежден в том, что властвование — это исходный импульс созидания, творчества, производства. Как творческий акт революционер рассматривает захват власти, это «живое творчество масс», ведомое революционной организацией. Далее идет разрушение прежнего государственного аппарата и создание на его развалинах нового, по-своему зависимого от старого, в этом видится продолжение и углубление созидания и творчества. Наконец, идут революционные преобразования всего строя жизни страны победившей революции, меняются политические и экономические отношения, предпринимаются попытки создания новой культуры. Все это мыслится и осуществляется как результат властно-распорядительных действий революционеров.

Революционер как человек воли к власти по преимуществу на первый взгляд — это тот, кто сам исключительно властвует или стремится властвовать, низводя остальных, не революционеров, до подвластности. Тем не менее сам он человек в первую очередь подвластный. Вытекает это из того, что революционер всегда и обязательно суть человек организации. Он внешне и внутренне обязан осуществлять решения, принимаемые организацией. Ничего здесь по существу не меняет то, что революционер является лидером, вождем, вознесенным над всеми остальными революционерами. Все равно даже и он действовать от себя не в праве. Вначале предпочтения вождя должны быть оформлены как решения революционной организации и только потом они становятся действиями вождя во исполнение решений, то есть подвластностью. И вождю, который может навязывать свою волю организации, все равно никуда не уйти в своем самоощущении от невозможности властвовать в чистом виде, не опосредуя властвование повиновением. Если этого не будет, то он уже не революционер, а диктатор, у которого даже такие мнимые основания власти как у революционеров оказываются размытыми и погружаемыми в бессмыслицу.

В ходе исследования автором получены следующие результаты:

1. Власть в качестве культурно-исторической реальности при том, что она представляет собой многообразный феномен, трансформировавшийся и преобразовывавшийся на протяжении тысячелетий, всегда сохраняла в себе своей бытийственное и смысловое ядро. Только его выявление и научное конструирование дает надежную основу для рассмотрения различных сторон, моментов, исторически преходящих проявлений власти. Эта проблема до настоящего времени в полной мере не привлекала внимания исследователей

культуры, от чего актуальность ее разрешения или хотя бы конкретизации только возрастает.

2. Обращение исследователей к теме власти обязательно должно исходить из того, что власть представляет собой отношения между властителями и подвластными. Это само по себе как будто очевидное положение важно и необходимо переводить на уровень рабочих принципов исследования, для того чтобы избежать широко распространенной односторонности, когда власть практически отождествляется с властвованием. Между тем второй субъект властного отношения – подвластные – могут не в меньшей мере определять существо властного отношения, чем подвластные. Автор надеется, что это обстоятельство было в достаточной мере отражено в диссертационном исследовании при конкретно-историческом анализе властных проявлений.

3. Во власти как целом властвование и подвластность — это не только стороны отношения, прикрепленные к различным субъектам. На индивидуально-личностном уровне обнаруживается, что властвующий всегда еще и повинует, так же как и наоборот – подвластный является еще и властвующим. Как минимум, один из них повинует себе, тогда как другой властвует над собой. Без этих моментов власть в качестве целого не может состояться в виду того, что именно таким образом она входит в личность, является моментом ее самообнаружения и саморазворачивания. Только властвование или только подвластность применительно к личности невозможны в принципе, что и должно, в частности, определять исследовательский подход к власти.

4. Рассматривать ли власть с чисто секулярных позиций или стоять на позициях прямо вероучительных или совпадающих с ними, в любом случае невозможно не сопрягать ее с сакральной реальностью. Так или иначе в ней всегда присутствует сакральное измерение. Для кого-то в этом существо власти, кто-то готов приписать этому сопряжению характер тысячелетиями остающийся непреодоленной иллюзией. Так или иначе, но упустить из вида сакральное измерение власти означает игнорирование одного из ее конститутивных моментов, сводить власть к чему-то по своему существу иному, хотя и совпадающему с властью в том или ином моменте.

5. Власть вне сакральной санкции, с одной стороны, теряет свои смысловые основания, становится голой фактичностью, с непроявленным и непроясным существом. С другой стороны, чисто секулярное восприятие власти ведет к ее обезличиванию, деперсонализации как властвующего, так и подвластного начала. В итоге власть имеет тенденцию трансформироваться в реальность, связанную с ней генетически или сосуществующую с властью, которую представляет собой управление. Тенденция последнего столетия как раз и состоит в прогрессирующем вытеснении властных отношений управленческими.

6. «Разложение» власти в управление помимо прочего означает еще и то, что в ней ослабляется с тенденцией к исчезновению момент служения, связывающего между собой властвующих и подвластных. Тема же служения –

это еще и тема верности, обета, присяги и т. п. Всего, что предполагает связь между людьми перед лицом сакральной инстанции и ответственность не только человека перед человеком. По мере вытеснения власти управленцем торжествуют отношения по своей сути функциональные. Соответственно, управляющие и управляемые теперь – это функционеры, чья связь друг с другом менее всего задействует личностное измерение в человеке. По своему характеру она тяготеет к тому, чтобы быть связью утилитарной, в которой определяющим является не собственно человеческое в человеке.

7. Анализ конкретно-исторических феноменов власти и, в частности, образов властителей, подвластных, властителей-подвластных приводит к выводу о том, что эти образы генетически связаны между собой. Исходные из этих образов, возникающие в глубокой архаике, разумеется, не являются вечными и неизменными субъектами властных отношений. Они трансформируются, преобразуются, со временем исчезают с исторической арены. И все же они «остаются», их реальность дает о себе знать в образах, возникающих вслед за ними и даже в их отдаленных потомках. Поэтому так важна типология образов властителей, подвластных, властителей-подвластных. Типология с акцентом на их преемственности, самой по себе очень далекой от самоочевидности и подлежащей выявлению усилиями исследователей.

8. Изучение власти обязательно предполагает соблюдение некоторого баланса в том, чем эта власть держится, в чем ее «эйдос» и мифологема, представленные во всей чистоте и чем она является во всей своей конкретно-исторической данности. Очевидно, как далеко в последнем случае она может отстоять от своего эйдоса, своей позитивно-устроительной основы. Тем не менее последнюю всегда нужно принимать во внимание, стремиться выявить в трезвом осознании того, что миф власти и ее эмпирическое состояние далеко не одно и то же. В нашем случае акцент был сделан на первом из двух измерений властных отношений. В предположении того, что как бы «эйдос» власти не был обременен историческим несовершенством, до конца оба властные измерения никогда не расходятся. Ведь «эйдос» власти, ее мифологема – это далеко не только благопожелание, а прежде всего сгусток исторической реальности, пускай она к нему целиком и не сводима.

Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях автора:

Монографии:

1. Сапронов П. А. Феномен героизма. СПб., Изд-во СПб. университета МВД, 1997, 1-е изд. СПб., Изд-во «Гуманитарная академия», 2005, 2-е изд. (30,5 п. л.).
2. Сапронов П. А. Культурология. Курс лекций по теории и истории культуры. СПб., изд-во «Союз», 1998, 1-е изд. СПб., изд-во «Союз» - Ленииздат, 2001, 2-е изд. СПб., изд-во «Союз» 2003, 3-е изд. (53 п. л.).

3. Сапронов П. А. Власть как метафизическая и историческая реальность. СПб., изд-во «Церковь и культура», 2001 (47 п. л.).
4. Сапронов П. А. Реальность человека в богословии и философии. СПб., изд-во «Церковь и культура», 2004 (23 п. л.).
5. Сапронов П. А. Русская культура IX-XX вв. Опыт осмысления. СПб., изд-во «Паритет», 2005 (47 п. л.).
6. Сапронов П. А. Русская софиология и софийность. СПб., изд-во «Церковь и культура», 2006 (23 п. л.).
7. Сапронов П. А. Я: онтология личного местоимения. СПб., изд-во «Церковь и культура», 2008 (15 п. л.).
8. Сапронов П. А. Власть: прошлое и будущее. М., изд-во Института экономических стратегий, 2008 (11 п. л.).
9. Сапронов П. А. Русская философия. Проблема своеобразия и основные линии развития. СПб., изд-во «Гуманитарная академия», 2008 30 п. л.
10. Сапронов П. А. Путь в ничто. Очерки русского нигилизма. СПб., изд-во «Гуманитарная академия» 2010 (25 п. л.).
11. Сапронов П. А. Россия и свобода. СПб., изд-во РХГА, 2010 (35 п. л.).
12. Сапронов П. А. О бытии ничто. СПб., изд-во РХГА, 2011 (июнь 2011) (20 п. л.).

Учебные пособия

13. Сапронов П. А. Введение в культурологию. Экспериментальное учебное пособие. СПб., Изд-во Российской академии образования, 1994, 1-е изд-е Петрозаводск, изд-во университета МВД РФ, 1994, 2-е изд-е (5 п. л.)
14. История мировой и отечественной культуры. Программа курса. Л., изд-во Высшей профсоюзной школы культуры, 1989 (0,5 п. л.).

Статьи в журналах, рекомендованных ВАК:

15. Сапронов П. А. Тема власти в культурно-историческом контексте. Экономические стратегии, № 5-6, М., 2007 (0,6 п. л.).
16. Сапронов П. А. Понятие первоначала в перспективе ничто. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. Вып. 1 (1,2 п. л.)
17. Сапронов П. А. Тема ничто в психоанализе К, Г. Юнга. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2010. Т. 11, вып. 1 (1,2 п. л.).
18. Сапронов П. А. Власть как исходный феномен культуры. Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Научный журнал №3, т. 2. Философия СПб, 2010.
19. Сапронов П. А. Лжедмитрий I. Самозванец как культурно-исторический тип. Вестник русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2010, т. 11, вып. 3 (0,8 п. л.).

20. Сапронов П. А. Самозванец: неизбежность падения. Вестник русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2011, т. 11. вып. 4. (0,6 п. л.) (март 2011).
21. Сапронов П. А. Власть как свобода, свобода как власть. И. Г. Фихте. Вестник русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2011, т. 12. вып. 2 (1,0 п. л.) (июнь 2011).
22. Сапронов П. А. Концепция власти у А. Кожева. Критический анализ. Вестник русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2011. т. 12. (0,6 п. л.) (июнь 2011).
23. Сапронов П. А. Власть и реальность индивидуального существования в римском стоицизме. Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Научный журнал. №2 т. 2. Философия. СПб., 2011. (0,9 п. л.) (июнь 2011).
24. Сапронов П. А. Десакрализация темы власти у Н. Макиавелли и Т. Гоббса. Вестник русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2011, т. 12, вып. 2 (0,6 п. л.). (сентябрь 2011).

Статьи и материалы конференций:

25. Сапронов П. А. О соотношении историко-философских и историко-культурных исследований. Тезисы докладов Всесоюзной конференции «Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии. М., изд-е института философии АН СССР, 1986 (0,2 п. л.).
26. Сапронов П. А. Концепция культуры у М. М. Бахтина. Тезисы Всесоюзной научной конференции «Бахтинские чтения». Саранск, изд-во СГУ, 1989 (0,2 п. л.).
27. Сапронов П. А. Христианство и кризис идеи культуры как высшего мировоззренческого ориентира. // Философские проблемы искусствоведения, теории и истории культуры. Сб. научных трудов Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов. СПб., 1994. (0,2 п. л.)
28. Сапронов П. А. Личность и власть в богословской перспективе. // Богословские основы философского и научного знания. Материалы межвузовской научной конференции в Институте богословия и философии. Изд-во Института богословия и философии. СПб., 1997. (0,3 п. л.).
29. Сапронов П. А. Роль права в истории культуры России и Европы. // Современная социология и философия права: Россия-Восток-Запад. Тезисы выступлений на международной научно-практической конференции в Санкт-Петербургском университете МВД России. Изд-во СПб. Университета МВД РФ. СПб, 1999.
30. Сапронов П. А. Судьба. Смерть. Ничто. Журнал института богословия и философии «Начало», №1. СПб., 1994 (1,0 п. л.).
31. Сапронов П. А. Власть, свобода и насилие. Журнал Института богословия и философии «Начало», №5. СПб., 1997 (1,0 п. л.).

32. Сапронов П. А. Воля к власти как основание онтологии М. Хайдеггера. Журнал Института богословия и философии «Начало», №9. СПб., 2000 (1,5 п. л.).
33. Сапронов П. А. Власть и Священная история. Журнал Института богословия и философии «Начало», №10. СПб., 2001 (1,2 п. л.).
34. Сапронов П. А. Кризис древнерусской культуры. Журнал Института богословия и философии «Начало», №12. СПб., 2002 (1,5 п. л.).
35. Сапронов П. А. Феномен героизма: героизм солдата. Журнал Института богословия и философии «Начало», №13. СПб., 2003-2004 (0,9 п. л.).
36. Сапронов П. А. Мы ... стоим у какого-то страшного предела. К. Леонтьев. Журнал Института богословия и философии «Начало», №15. СПб., 2006 (1,5 п. л.).
37. Сапронов П. А. Нигилизм в интерпретации А. Шопенгауэра и А. Н. Кириллова. Журнал Института богословия и философии «Начало», №16. СПб., 2007 (1,5 п. л.).
38. Сапронов П. А. Власть как культурно-историческая реальность. Журнал «Вода живая», №5. СПб, 2007 (0,5 п. л.).
39. Сапронов П. А. К юбилеям К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова. Научно-методический журнал министерства образования Республики Беларусь «Чалавек. Грамадства. Свет». №1, Минск, 2007.
40. Сапронов П. А. Верность как тема русской истории и культуры. Журнал Института богословия и философии «Начало», № 17. СПб., 2008 (0,7 п. л.).
41. Сапронов П. А. Русский интеллигент. Попытка культурологической характеристики. Журнал Института богословия и философии «Начало», №18. СПб., 2008 (1,3 п. л.).
42. Сапронов П. А. Советский интеллигент. Журнал Института богословия и философии «Начало», №19. СПб., 2009 (1,0 п. л.).
43. Сапронов П. А. Патриарх Никон. Журнал Института богословия и философии «Начало», №24. СПб, 2011 (1,6 п. л.). (июнь 2011).

Отпечатано с готового оригинал-макета в ЦНИТ «АСТЕРИОН»
Заказ № 282. Подписано в печать 14.09.2011 г. Бумага офсетная
Формат 60x84¹/₁₆. Объем 3 п.л. Тираж 150 экз.
Санкт-Петербург, 191015, а/я 83,
тел. /факс (812) 275-73-00, 970-35-70
asterion@asterion.ru